




# Intersticios

FILOSOFÍA • ARTE • RELIGIÓN

ISSN 1665-7551

MÉXICO ENERO-JUNIO 2024 · AÑO 28 · NÚM. 60

## Secularismo: Perspectivas filosóficas, teológicas y sociales


Intersticios
FILOSOFÍA • ARTE • RELIGIÓN


UNIVERSIDAD
INTERCONTINENTAL

La revista *Intersticios* del programa académico de Filosofía, Instituto Intercontinental de Misionología, de la Universidad Intercontinental, es un proyecto editorial que se interesa en fomentar el encuentro y la profundización de las ideas que nos anteceden, así como en producir y desarrollar nuevas vertientes de pensamiento y discusión. Cada uno de sus volúmenes recorre y suscita las zonas de encuentro de la filosofía (sección monográfica), el arte y la religión (tercera sección) consigo mismos y entre sí, al tiempo que busca no sólo la convivencia entre la filosofía de la cultura, la hermenéutica filosófica, el pensamiento de inspiración cristiana y la tradición clásica (*Dossier*), sino también un nuevo resultado teórico irreductible a cada una de las líneas por separado. Éste es nuestro perfil teórico, que insiste en el tema principal de la apertura al decir del otro, como reto común a estas mismas expresiones teóricas que así contienen en su propio estatus discursivo la múltiple determinación de los intersticios: los mismos que la revista en su conjunto reconoce como la marca tensional de los tiempos de hoy, y para la que la filosofía, el arte y la religión no pueden menos que promover un plus de sentido y creatividad.





Rector
Mtro. Hugo Antonio Avendaño Contreras

Vicerrectora
Dra. Gabriela Martínez Iturribarría

Dirección General de Administración y Finanzas
Mtro. Marco Antonio Velázquez Holguín

Dirección General de Formación Integral
P. Miguel Ángel Ramírez Flores

Instituto Intercontinental de Misionología
P. Gerardo López Vela

Los artículos presentados en esta publicación son sometidos a doble dictamen ciego. El contenido es responsabilidad exclusiva de sus autores.

*Intersticios* se incluye en los siguientes índices: Clase (Citas Latinoamericanas en Ciencias Sociales y Humanidades), Conaculta (Consejo Nacional de la Cultura y las Artes), Filos (Base de datos de Revistas de Filosofía), Centro de Recursos Documentales e Informáticos de la OEI, Latindex (Sistema Regional de Información en Línea para Revistas Científicas de América Latina, el Caribe, España y Portugal) y EBSCO (Elton B. Stephens Company).

Correspondencia y suscripciones:
UIC, Universidad Intercontinental A.C., Insurgentes Sur núm. 4303, C.P. 14420, México, D.F. Tel. 55 5487 1356 ext. 1883
intersticios@uic.edu.mx



Redacción y cuidado editorial: Alejandra Luna González
Formación y portada: Christian Xolom Vázquez

Año 28, núm. 60, enero-junio 2024

Director de Investigación y editorial UIC: Carlos Ramírez Cacho
Director académico: Ramiro A. Gómez Arzapalo Dorantes
Coordinador del número: Ricardo Marcelino Rivas García



*Intersticios* es una publicación semestral de la UIC Universidad Intercontinental A.C. / Editor responsable: Camilo de la Vega Membrillo / Número de certificado de la reserva otorgado por el Instituto Nacional de Derechos de Autor: 04-2003-031713005200-102 /Número de Certificado de Licitud de Título: 12786 / Número de Certificado de Licitud de Contenido: 10358 Asignación del ISSN: 1665-7551/ Domicilio: Insurgentes Sur núm. 4135 y 4303, Santa Úrsula Xitla, C.P. 14420, Tlalpan, México, D.F. /Distribuidor: UIC, Universidad Intercontinental A.C., Insurgentes sur 4135 y 4303, Santa Úrsula Xitla, C.P. 14420, Tlalpan, México, D.F.

# ÍNDICE

# PRESENTACIÓN

La sociología comprensiva de Max Weber propuso una categoría fundamental para entender el desarrollo de las sociedades occidentales en los procesos de modernización: la secularización. Esto no representaba una novedad, ya que esa noción se origina con la civilización romana, la cual se insertó en el paleocristianismo para comprender e interpretar de forma dicotómica la realidad humana: la tensión entre lo divino y eterno en contraposición con lo profano y temporal (secular).

En cambio, la novedad en el pensamiento de este sociólogo alemán radicaba en utilizar este concepto como categoría de análisis y como clave hermenéutica para comprender las transformaciones en las sociedades que transitaban de estructuras estáticas y homogéneas, centradas en la religión, a estructuras diferenciadas, dinámicas y desvinculadas de ese anclaje que la religión proporcionaba. La conclusión paradigmática de Weber es que las sociedades premodernas eran sociedades preseculares, mientras que las sociedades más racionales y, como consecuencia, más modernizadas, complejizadas y diferenciadas, serían por definición *seculares*. Los factores que propiciaron dichos procesos son diversos y complejos, entre los cuales podemos mencionar —en palabras de Jürgen Habermas—: el cambio de la visión religiosa a una visión científica y racional del mundo; la descentralización del poder religioso de la autoridad romana como consecuencia de la reforma protestante; los procesos de industrialización y tecnificación impulsados por el floreciente capitalismo; el surgimiento del Estado moderno, capaz de concentrar y administrar el poder político

e ideológico y demás. Esos factores ahora se tienen como rasgos que están más o menos presentes en nuestra sociedad y cultura, en tanto "hija de la modernidad".

La teología cristiana, predominantemente la desarrollada en el catolicismo, abordó con preocupación este concepto y fenómeno, puesto que en varios países europeos el proceso de secularización se manifestaba abiertamente como descristianización de la sociedad, lo que ponía en tela de juicio los valores dimanados de esa tradición religiosa que ha definido el perfil cultural de Occidente. Evidentemente, la reflexión teológica sobre dicho proceso puso de relieve aspectos desafiantes, pero también se hicieron notar aspectos positivos, especialmente el reconocimiento de lo que al interior de la misma Iglesia Católica llaman *autonomía de lo temporal*. Sin embargo, se alertó sobre el problema que puede representar "demasiada secularización", pues por muchos elementos positivos que ofreciera ella podría dirigir a la cultura cristiana hacia lo que los teólogos denominaron el *secularismo*, entendiendo con este término la completa extirpación de la dimensión religiosa y trascendente de la vida humana y de los diferentes ámbitos de la sociedad y cultura.

El secularismo es la expresión radical de uno de los rasgos más problemáticos de este proceso, según los teóricos, el llamado *paradigma de la secularización*, nos referimos a la mundanización que se refiere a la completa desacralización de nuestra comprensión de la realidad y su reducción a términos estrictamente intramundanos. La secularización al interior del cristianismo católico respetaba la diferencia y autonomía de los ámbitos temporal-mundano respecto al religioso-espiritual, pero el secularismo niega absolutamente el segundo y afirma combativamente el primero. Sin embargo, las transformaciones culturales derivadas del mosaico de la postmodernidad y del capitalismo tardío también trajeron consigo cambios en el horizonte religioso, propiciando lo que el mismo Habermas denominó *era postsecular*, cuya expresión más notoria ha sido el resurgimiento multicolor de la religión en sociedades pluralistas, democráticas y heterogéneas. Estos procesos ya han sido ampliamente estudiados, identificando líneas de convergencia, entre intelectuales de gran renombre, como el ya citado Habermas, Charles Taylor o José Casanova, y la mayoría de los expertos coinciden en que la postsecularización sólo pudo ser posible por las mismas características que explican la secularización. Ante lo evidente, los académicos e intelectuales no han tratado de reivindicar polarizadamente una posición u otra, sino que han intentado comprender la manera en la que las personas y las sociedades de nuestro tiempo tienen que lidiar con ambos fenómenos paradójicos y desconcertantes, por un lado, la disminución de la influencia de la religión en la vida de las personas; por el

otro, asumir y afrontar el hecho de la emergencia de múltiples formas de lo religioso en un contexto laico (secular), plural y heterogéneo.

La sección monográfica de este volumen de *Intersticios* ha querido retomar la discusión, contando con las aportaciones de varios académicos que se han ocupado del tema. En primer lugar, el escrito de José Antonio Pérez Tapias aborda la compleja relación entre la secularización y el postsecularismo centrándose en la visión de Jürgen Habermas sobre el lugar de las religiones en sociedades contemporáneas. Siguiendo a este titán de la filosofía contemporánea en su artículo intitulado "Entre secularización y postsecularismo: Habermas y el debate sobre las religiones en sociedades pluralistas y democráticas", Pérez Tapias hace notar la propuesta de reevaluar el papel de la religión en ese contexto plural y democrático, especialmente porque las religiones ofrecen —como se puede notar en nuestra tradición occidental— contribuciones a una ética universalista. En esa misma tesitura, se aboga por el diálogo intercultural e interreligioso entre la filosofía y las tradiciones religiosas, reconociendo la contribución de la religión —en particular, la tradición judeo-cristiana— al pensamiento anamnético en la sociedad contemporánea, por lo que se apuesta por una forma de "secularización no descarriada". Es decir, un enfoque de secularización que no pretenda eliminar por completo la influencia de las religiones en la sociedad, sino que promueva la convivencia pacífica y el diálogo entre diferentes cosmovisiones en un contexto pluralista. En lugar de adoptar una postura secularista radical que busque relegar o suprimir las expresiones religiosas, Pérez Tapias propone la idea de mantener un equilibrio que permita la coexistencia respetuosa de visiones del mundo diversas. Este enfoque reconoce la importancia de la religión en la cultura y la ética de una sociedad, así como la necesidad de tolerancia y diálogo intercultural que fomente la inclusión y el respeto mutuo entre diferentes perspectivas filosóficas y religiosas. El objetivo es una secularización no descarriada que busque evitar la imposición de una visión dominante, y en su lugar promueva la convivencia y el intercambio de ideas en un marco de diversidad cultural y religiosa y haga justicia a la memoria de las víctimas de esos procesos de modernización de nuestra historia reciente. Para Pérez Tapias, el nudo de la cuestión propuesta por Habermas estriba en hacer que coexistan concepciones de la vida buena articuladas y cimentadas sobre la base de consensos intersubjetivos —interculturales e interreligiosos— relativos a cuestiones de justicia y vida digna. La propuesta de este escrito apunta a incluir el principio de laicidad como condición para desatar ese nudo habermasiano. La laicidad del Estado ha sido uno de los logros emancipatorios conquistados por la secularización, clave de bóveda para alcanzar esos consensos que

favorezcan la coexistencia tolerante y convivencia dialogante entre las diversas tradiciones religiosas.

En otra lectura sobre la tensión entre secularización y postsecularización, el trabajo "La postsecularidad: posibilidad para una nueva experiencia religiosa" de Carlos Mario Jiménez Vargas, recupera el debate, y, también, de la mano de Habermas, revalora el lugar de las tradiciones religiosas en la esfera pública como interlocutores legítimos, mientras que considera peligroso despachar la gran experiencia que durante años han sumado las religiones, específicamente el cristianismo, puesto que en ese rechazo se pueden, veladamente, filtrar espiritualidades difusas, en forma de narcisismo disfrazado, que siguen arrojando al hombre en la pura inmanencia y lo limitan a experimentar un auténtico sentido de trascendencia. Para Carlos Mario Jiménez, la búsqueda de lo religioso en el horizonte postsecular deja al descubierto la gran necesidad de verdaderos maestros de vida espiritual en el contexto real, puesto que la sociedad actual se ha acostumbrado a reclamar y conformarse, con soluciones superficiales, a estilos de vida de la misma talla. Desde su perspectiva, este autor invita a recuperar la tarea ante la postsecularidad de interpretar los signos de los tiempos actuales, volver a encontrarse con la gran tradición mística de la fe cristiana en Occidente y proponer modelos de vida espiritual, más allá de estructuras eclesiales que pueden terminar sofocando el Espíritu, para, más bien discernir y reconducir la vida ordinaria de los sujetos.

Desde otros ángulos en torno a la secularización de la cultura occidental cristiana, el escrito de Jovani Fernández Puentes intitulado "Política, religión y mito. La reconstrucción espiritual de Occidente en el pensamiento de Erich Przywara", se propone analizar la relación entre cristianismo y política que observa el teólogo y filósofo alemán en su lectura del siglo pasado, la cual se confronta con la obra de O. Spengler (*La decadencia de Occidente*). En contra de la tendencia modernizante y racionalista, el autor de este artículo considera que el filósofo y sacerdote jesuita reconoce la necesidad de recuperar el mito como posibilidad de una narrativa que nos confronte y nos lleve a revalorar tanto las raíces cristianas como las de la vocación originaria de Occidente. A juicio de Jovani Fernández, el análisis de la relación entre religión y política que problematiza el jesuita para recordar las raíces de nuestra cultura, es un recoveco desde el cual nos permite aproximarnos al complejo fenómeno de la secularización en Occidente. Para el filósofo polaco-alemán, el mito de una Europa unificada desde una perspectiva política, económica y militar, ya sea desde el capitalismo o desde el marxismo —el cual se ha desplegado después de la Segunda Guerra Mundial— empobrece la autocomprensión de Europa y la reduce a una visión puramente instrumental, fruto del olvido de la

vocación cristiana de esa cultura. Entonces, el mito que habrá que recuperar es el "mito de Europa", pero el mito de la "Europa cristiana", pues en él convergen verdaderos ideales de unidad política e ideales económicos, democráticos, emancipatorios, bajo la tesis: "Cristo es Mesías de los judíos y salvador del mundo", una tesis aplicable no sólo a la fe personal, sino que desemboca en todo un proyecto civilizatorio y humanizador para Occidente. En este sentido, para Fernández Puentes, el concepto de *Admirabile Commercium*, propuesto por Przywara, será central en su visión sobre el futuro de la civilización occidental, pues representa la unión entre lo divino y lo humano en la encarnación de Jesucristo, simbolizando el amor de Dios por la humanidad y la posibilidad de una transformación personal y social a través de esta unión. El *admirabile commercium* (admirable intercambio) invita a buscar la reconciliación, la justicia y la solidaridad en la sociedad, promoviendo una visión inclusiva y respetuosa de la diversidad.

Situado en una perspectiva similar a la de Habermas sobre el papel de la secularización, pero reivindicando todo el potencial que ofrece este fenómeno en la época postmoderna, el escrito "La secularización como esencia del cristianismo: Una aproximación al pensamiento de Gianni Vattimo en el contexto de la postmodernidad y el retorno a lo religioso" ofrece una perspectiva del filósofo turinés recién fallecido en su camino de regreso hacia la fe cristiana, más allá de las ataduras de una religión metafísica "fuerte". En este artículo, Edgar Eduardo Alvarado González argumentará la manera en que la postmodernidad y el retorno de lo religioso ofrecerán elementos para una reinterpretación del cristianismo en clave hermenéutica y desde una ontología débil. Para el filósofo turinés, la postmodernidad es una especie de *Kairós* (tiempo oportuno o tiempo de "gracia") en el que se pueden reconciliar aparentes contradicciones y tensiones entre lo secular y lo religioso. Como la postmodernidad —según Lyotard, representó el fin de los metarrelatos— se cuestionará la idea de una verdad absoluta, para entonces promover la idea de múltiples interpretaciones y perspectivas, no sólo en el terreno filosófico, sino también en el terreno espiritual, ético y religioso. Según el autor, Vattimo sostiene que el cristianismo institucional debe abandonar la pretensión de poseer la verdad absoluta y adoptar una postura más abierta y dialogante. Al hilo de lo que escribió Carlos Mario Jiménez, Edgar Alvarado analizará de la mano de Vattimo que si la modernidad se autocomprendió como la edad de la secularización, la postmodernidad, por tanto, tendría que ser entendida como la era del retorno de lo sagrado, el retorno de lo religioso. Pero este retorno —por demás manifiesto— no implica una adhesión total a las doctrinas dogmáticas o a las instituciones tradicionales, sino más bien

una reinterpretación personal y contextualizada de la fe, especialmente de la cristiana. Para el filósofo del *pensiero debole*, si se asume la perspectiva hermenéutica de una ontología de la finitud —al modo de Heidegger—, la religión se tendrá que concebir como una construcción interpretativa en constante diálogo con el contexto cultural y filosófico, en el cual, y en consonancia con la teología cristiana de la *kénosis* (el anonadamiento de Cristo), se enfatiza en la caridad y el amor, pues para el filósofo italiano ambos elementos son principios fundamentales del mensaje cristiano, que trascienden la rigidez dogmática de la religión. Esta visión se alinea con la idea de vivir la fe de manera ética y estética, liberadora y no restrictiva.

El texto siguiente es: "Un acercamiento a los Padres del Desierto ante los desafíos de la reconfiguración postmoderna de la religión: recuperar la espiritualidad humana y evocar el misterio" escrito por Víctor Hugo González García, quien puntualiza que un desafío que deja la postmodernidad al cristianismo es el de redescubrirse y reconfigurarse por la fragmentación cultural que lo afecta indudablemente. Pese a esa fragmentación, la religión no se ha ido del escenario cultural, pues continúa presente. Precisamente, la postmodernidad —junto con el fin de los metarrelatos que implica— suscita la vuelta a escena de lo sagrado y, más aún, del misterio, lo que deriva en un acercamiento al misterio y en un posicionamiento ante la concepción de Dios radicalmente distintos a los gestados en siglos anteriores. Cabe preguntarse —desde la perspectiva del autor de este texto— si el cristianismo puede recuperar algún aspecto de su tradición desde el cual responda a ese desafío tomando en cuenta el pluralismo cultural y religioso en el que nos encontramos, desde donde nacen procesos de interculturación y transculturación, así como interreligiosos y transreligiosos. González García sugiere que se puede recuperar un aspecto de la tradición cristiana como propuesta cristiana auténtica con el afán de recuperar la espiritualidad inherente a todo ser humano. Dicha propuesta radica en acercarnos a la espiritualidad de los padres del desierto de los siglos III y IV basada en el silenciamiento, posibilitando así, un cristianismo policéntrico.

El último texto de la sección monográfica titulado "Secularización del humanismo y del antihumanismo moderno y contemporáneo. Una lectura desde George Steiner", aborda la secularización y el secularismo como categorías de análisis aplicadas a ambos movimientos filosóficos y culturales —humanismo y antihumanismo—. Quien escribe estas líneas, desde la mirada del ensayista francés, discute en ese artículo cómo las nuevas mitologías secularizadas mantienen pretensiones de universalidad y totalidad, y conforman un *corpus mythicum* que apela a esquemas racionales y emocionales, a menudo con un tono místico y dogmático, lo que

termina convirtiéndolas en resacralizaciones y mitificaciones que reproducen lo que pretendían derrumbar, cayendo, a su vez, en la intransigencia e intolerancia hacia cualquier intento de crítica interna (autocrítica) y hacia cualquier elemento novedoso que se pretenda aportar. En el mismo tenor que los escritos precedentes, se parte de la premisa según la cual la postmodernidad representa una época de radical secularización, marcada por la desacreditación de propuestas que buscan ser definitivas y categóricas; la postmodernidad y la secularización representan la muerte de los "sistemas de pensamiento". Los mitos del humanismo moderno, como la igualdad universal y la confianza en la racionalidad científico-tecnológica e instrumental, que han sido desautorizados en esta época, fueron criticados y socavados desde finales del siglo XIX, con posturas desmitificadoras y antihumanistas surgidas tras la muerte de Dios y de la verdad objetiva. De acuerdo con lo señalado por Steiner, las ideas de Marx, Freud y Lévi-Strauss (podríamos agregar a Nietzsche, aunque el autor francés no lo incluye en su crítica), como críticos del humanismo, ellos son el ejemplo perfecto de esas nuevas mitificaciones y resacralizaciones modernas que intentan explicar la historia, la naturaleza humana y el futuro de la sociedad y la cultura. Aunque los autores analizados por Steiner no utilizan estos conceptos, la desmitificación y secularización intentada por ellos, en lugar de eliminar las creencias religiosas, han dado lugar a nuevos credos sustitutorios que mantienen un carácter dogmático y místico, a pesar de su pretensión de racionalidad y cientificidad.

Como lo han planteado los críticos del paradigma de la secularización en el ámbito de la sociología de la religión, en este escrito vemos la dialéctica entre la secularización y la contrasecularización, donde la desacralización inicial de las creencias tradicionales se ve contrarrestada por un proceso de resacralización o reencantamiento, lo que lleva a la emergencia de nuevas formas de mitificación en la sociedad contemporánea y, en este caso, a las concepciones filosóficas sobre el hombre, la cultura y la historia. El texto reflexiona sobre el vacío espiritual y la frecuente actitud de desconcierto como consecuencia de la pérdida de influencia de las doctrinas religiosas tradicionales en la sociedad propiciada por la secularización. Este vacío puede generar una sensación de desorientación y falta de significado en la vida de las personas. Además, la descomposición de doctrinas globalizadoras, como la doctrina cristiana, ha llevado a un debilitamiento de las convicciones doctrinales sistemáticas y trascendentes, lo cual ha implicado un cambio en la percepción de la justicia social, el sentido de la historia humana y el valor del hombre.

Ante el vacío dejado por los antihumanismo desacralizadores, convendría recuperar la pregunta por la verdad, y por la verdad de lo humano

en el hombre y de nuestra esencial humanidad, como un imperativo irrenunciable. El vacío de la cultura es proporcional a la "nostalgia del absoluto" de la que el mismo Steiner expresa, ya que para este ensayista francés pertenece a la eminente dignidad de nuestra especie ir tras la verdad de forma desinteresada. Y no hay desinterés mayor que el que arriesga y quizá sacrifica la supervivencia humana. "La verdad, creo, tiene futuro; que lo tenga también el hombre está mucho menos claro. Pero no puedo evitar un presentimiento en cuanto a cuál de los dos es más importante".[1]

Esperamos que la sección monográfica de este número aporte matices y perspectivas a la reflexión de la cultura contemporánea desde los diferentes ángulos, según los cuáles el lugar de la dimensión religiosa del hombre está reclamando su reconocimiento en un horizonte complejo, plural y heteromorfo, en el que aparentemente todas las ideas tienen cabida. Pese a todo, las creencias religiosas siguen enfrentando el enorme desafío de acreditarse en el espacio público y traduciendo sus concepciones de la vida buena, sus cosmovisiones y horizontes de sentido a un lenguaje público y secular, debatiéndose entre la relevancia social y la identidad originaria.

En la sección del *Dossier*, se encuentra el artículo de Mauricio Beuchot Puente, intitulado "La enseñanza de las humanidades, desde la perspectiva de la hermenéutica filosófica", en el cual inicia destacando la importancia que tienen las humanidades en la universidad y el sitio que ocupa la hermenéutica frente a ellas, particularmente en lo que se refiere a su enseñanza. Como es de suponerse, en las humanidades una actividad común es interpretar textos, para lo cual la hermenéutica, en tanto teoría de la interpretación y comprensión de éstos, se torna una herramienta indispensable. Dadas las posibilidades interpretativas, Beuchot considera fundamental el recurso de una hermenéutica analógica, evitando la rigidez de la interpretación unívoca y la blandura de la equívoca. Para el autor, el filósofo francés Paul Ricoeur representa un ejemplo de equilibrio y mesura en la hermenéutica, poniendo en diálogo diferentes perspectivas filosóficas, como la filosofía continental y la analítica. En ese sentido, la enseñanza de la filosofía, que no puede omitirse en la formación humanística que deben proporcionar las universidades que se precien de ser tales, requiere el uso de la hermenéutica para interpretar textos y fomentar el diálogo filosófico.

El fundador de esta corriente filosófica afirmará que es imperante aplicar una hermenéutica analógica en las disciplinas humanísticas, porque la hermenéutica analógica permite mantener un equilibrio entre la

[1] George Steiner, *Nostalgia del absoluto,* México, Siruela, 2014, p. 133.

rigidez de una hermenéutica unívoca y la ambigüedad de una hermenéutica equívoca. Esto facilita una postura intermedia que favorece la comprensión profunda y matizada de los textos en las humanidades. Al evitar los extremos de la univocidad y la equivocidad, la hermenéutica analógica ofrece una interpretación enriquecedora y profunda de los textos, lo que permite una comprensión más amplia y significativa de ellos. Una hermenéutica unívoca puede asfixiar la riqueza y la diversidad de significados de un texto, mientras que una hermenéutica equívoca puede diluir su sentido al no establecer límites claros. A decir de Beuchot, la hermenéutica analógica evita estos extremos y permite una interpretación que respeta la complejidad y la diversidad de los textos; asimismo, promueve un enfoque equilibrado, enriquecedor y respetuoso de la complejidad de tales, facilitando una comprensión más profunda y significativa en el ámbito de las humanidades.

En otro orden de ideas, Lucero González Suárez nos presente un estudio filosófico-teológico sobre la relación entre mundo, Iglesia y Reino, desde una triple perspectiva, a saber: la aproximación hermenéutico-fenomenológica a los evangelios; la lectura tipológica del Antiguo Testamento; las enseñanzas del Concilio Vaticano II y de San Juan de la Cruz. El estudio busca resaltar la importancia de la fe, la universalidad de la salvación, la distinción entre la Iglesia y el Reino, y la liberación de las preocupaciones "mundanas" como elementos clave en la relación entre el mundo, el Reino y la Iglesia. Este estudio titulado: "El Vaticano II y la mística de san Juan de la Cruz: claves para la comprensión del vínculo entre Mundo, Reino e Iglesia", pone de relieve la importancia que da el Concilio Vaticano II a la universalidad de la salvación, reconociendo a Jesucristo como el único salvador del mundo. En ese sentido, la referencia a san Juan de la Cruz aporta una perspectiva mística que resalta la liberación de las preocupaciones materiales a través de la fe en Dios, lo que permite una entrega total al presente y a la glorificación de Dios. Ambas fuentes subrayan la necesidad de distinguir entre la Iglesia y el Reino, reconociendo que la Iglesia debe mantener su carácter cristocéntrico y trinitario sin confundirse con la plenitud del Reino, mientras que la fe debe ser tenida como clave para liberarse de la preocupación por el sustento —preocupaciones pueden esclavizar al hombre— y encontrar la verdadera plenitud en el conocimiento de Dios. De acuerdo con la autora, la interpretación sistemática de los testimonios de la fe revela el mensaje esencial de Jesús y la forma de vida que surge al responder al llamado a ser habitante del Reino. Esto implica un análisis profundo y coherente de las enseñanzas de Jesús presentes en los evangelios y en la tradición cristiana, con el fin de comprender su significado y aplicación en la vida de los creyentes. Al

estudiar sistemáticamente los testimonios de la fe, se pueden identificar los principios fundamentales de la enseñanza de Jesús, como el amor, la misericordia, la justicia y la humildad. Estos principios revelan el mensaje sustancial de Jesús, quien invita a sus seguidores a vivir de acuerdo con el Reino de Dios, un reino de amor, paz y justicia. Finalmente, responder al llamado a ser habitante del Reino implica adoptar un estilo de vida basado en los valores del Evangelio, buscando la voluntad de Dios en todas las acciones y decisiones —de acuerdo con la tradición del AT, de la mística de san Juan de la Cruz y las enseñanzas del Magisterio en el CVII—, lo cual implica vivir en comunión con Dios y con los demás, practicando la caridad, la compasión y la solidaridad.

El trabajo de César Alejandro Valdés González, "Ejercicios espirituales, cuidado de sí y psicoanálisis: el psicoanálisis como estética de la existencia", parte del argumento según el cual, la lectura de los clásicos por parte de los filósofos franceses Pierre Hadot y Michel Foucault aporta nuevas perspectivas sobre la importancia de la filosofía como ejercicio espiritual en la actualidad. Por una parte, Hadot destacará que en la antigüedad, la filosofía no era sólo un conocimiento teórico, sino un arte de vivir que buscaba transformar al individuo a través de prácticas filosóficas concretas. Por otra, Foucault explorará la manera en que las prácticas antiguas de cuidado de sí permitían a los individuos reflexionar sobre sí mismos, mejorar y alcanzar cierta perfección, lo que resuena con la idea de transformación del ser. En ese sentido, ambos autores subrayan que la filosofía —como ejercicio espiritual—implica una transformación integral del individuo, que va más allá del mero conocimiento intelectual y se adentra en la esfera de la sensibilidad, la imaginación y la práctica cotidiana. Esta visión de la filosofía como un camino hacia la sabiduría práctica y la mejora personal resuena en la actualidad, y ofrece una alternativa a la separación entre teoría y praxis que a menudo caracteriza a la filosofía contemporánea.

Para Foucault, el psicoanálisis se relaciona con la tradición helénica del cuidado de sí a través de la exploración de la verdad subjetiva, en contraposición a la estulticia y la terquedad, mientras que en el cristianismo primitivo destaca la importancia de la confesión como un proceso de reconocimiento penitente y purificación del alma. Por tanto, según César Alejandro Valdés, si bien el psicoanálisis se presenta como una forma de cuidado inédita fundada en la subversión que combina elementos antiguos —como la transmisión y la alteridad— con conceptos novedosos —como la sexualidad—, reconoce en el hombre la capacidad para reflexionar sobre sí mismo, destacando las técnicas que permiten a los individuos transformarse y alcanzar cierto estado de perfección.

El artículo que se titula: "La anécdota personal agustiniana: una mirada antropológica como forma de narrativa y saber de experiencias, desde la mirada de María Zambrano" es un estudio que intenta acercar a ámbitos antropológicos categorías que surgen del "saber de experiencia". Para la autora, Liliana Di Egidio Mosquera, la anécdota es una forma de narrativa que tiene que ver con la realidad más original del sujeto, en el sentido de vivencia experimentada que no ha sido contada, y la cual representa la expresión de algún acontecimiento que, según el sujeto, merece ser compartido con cierta finalidad. Si bien es ampliamente conocido el aporte de la filósofa española María Zambrano sobre el género de las confesiones para ampliar el ámbito de reflexión filosófica a temas relacionados con la espontaneidad de la vida, la originalidad de este artículo subyace en la propuesta de reconocer la importancia que dentro de la totalidad de la obra tienen las breves historias que acercan al lector a acontecimientos inéditos de la propia vida, donde él e inclusive el autor pueden encontrar resonancias afectivas para reflexionar sobre las propias experiencias, para lo cual *Confesiones* de San Agustín es la obra paradigmática por excelencia. En el caso de las narrativas de la época contemporánea, la anécdota puede acercarnos de una forma original a la reflexión de momentos especiales sobre los que merece la pena ahondar. En la actualidad, a través de las redes sociales, las narrativas vitales de las personas están estructuradas de forma muy similar a las anécdotas, las cuales permiten develar caminos de sentido singulares hacia los que se mueve cada persona; he ahí el valor de una categoría como la que propone el texto. La narrativa anecdótica abona a la investigación antropológica porque amplía a la consideración de la persona aspectos singulares, originales e inéditos de su propia vida, pues están basados en experiencias reales. En las narrativas personales, ya sean inéditas al modo de anécdotas o autobiográficas, se pueden encontrar los elementos inherentes de una fenomenología hermenéutica de la persona: el lenguaje, la acción, la narración y la vida ética.

Respecto a los artículos que conforman la sección de Religión, contamos con el texto de Luis Fernando Botero Villegas, que lleva por título: "Objetos sagrados: imágenes, piedras, vestidos, disfraces, máscaras, exvotos…, en la provincia de Chimborazo, Ecuador". Según su autor, es una aproximación a la comprensión de los objetos sagrados como factores fundamentales en la reproducción económica y cultural de la comunidad en la provincia de Chimborazo, Ecuador. Estos objetos, que incluyen vestidos, disfraces, máscaras, piedras, imágenes y exvotos, son considerados significativos en la relación entre la comunidad y los seres benefactores, como santos, santas, "Vírgenes", Dios, antepasados o seres tutelares. En este contexto, los objetos sagrados no sólo son vistos y reconocidos de manera

superficial, sino que actúan como medios que permiten la hierofanía, es decir, la manifestación o revelación de lo sagrado. Esta manifestación a través de los objetos sagrados conlleva beneficios para la reproducción económica, cultural e identitaria del grupo. Por lo tanto, de acuerdo con el escrito de Luis Fernando Botero, estos objetos sagrados no son elementos físicos con un significado superficial, pues poseen una profunda carga simbólica que influye en la vida diaria de la comunidad, así como en sus festividades, celebraciones y ritos. Mediante esos objetos, se comunica y se expresa algo a las personas, induciéndolas a comportarse de cierta manera, lo que contribuye a mantener y fortalecer la identidad cultural y la cohesión social en la comunidad, dentro del mundo religioso andino de la provincia de Chimborazo en Ecuador.

El siguiente escrito es el trabajo "Identidad religiosa del sordo", cuyo autor, Ernesto Mejía Mejía, pretende compartir elementos que hacen más visible la identidad religiosa del sordo. El proceso de visibilidad que han tenido las denominadas *minorías* se manifiesta más claramente a partir del inicio del siglo XXI. Sin embargo, la conformación de lo religioso en el sordo ya viene desde su propio ser como persona. Hacia finales del siglo XX y al principio de éste, los estudios sobre la cultura sorda han proliferado. Pero, los estudios en relación con el universo religioso del sordo han sido esporádicos o con poca articulación, por lo cual esta investigación describe algunos aspectos de cómo el sordo es una persona que se relaciona con la trascendencia desde sus singulares maneras y así crea su propia identidad religiosa. En este escrito, el autor destaca aspectos relevantes sobre la formación de la religión en las personas sordas, como la importancia de comprender la identidad religiosa del sordo como una nueva construcción social, fundamental para entender la cosmovisión de esta comunidad. También destaca que la religión católica visibiliza a la persona sorda como hijo de Dios, con un compromiso similar como bautizado, y fomenta el compromiso social y ecológico, así como la generación de nuevas ritualidades. Se trae a colación ejemplos de las ritualidades en el templo de san Hipólito y san Casiano, donde los sordos se apropian del espacio para construir redes de relaciones religiosas y sociales únicas, donde rezan, cantan y se comunican a través del lenguaje de señas. En ese sentido, la comunidad católica de sordos ha generado su propia forma de vivir la fe, construyendo una identidad y sentido de pertenencia, participando activamente en la comunidad religiosa y social. Esta experiencia puede llevar a la formulación de una perspectiva teológica del sordo, pues desde la Biblia se hacen referencias a personas sordas, y se destaca tanto la interacción de Jesús con ellos en el Nuevo Testamento, como la importancia de respetar y temer a Dios en la relación con las personas que tienen

esta condición. Los elementos anteriores pueden ayudar a comprender la formación de la religión en las personas sordas, su identidad religiosa y su participación activa en la comunidad religiosa.

El estudio con el que se cierra esta sección, escrito por Ramiro Alfonso Gómez Arzapalo Dorantes, lleva por título: "El culto popular Guadalupano en el Tepeyac: génesis del cristianismo en México y sus posteriores continuidades no indígenas". Para el autor, la implantación del cristianismo en México y su relación con la cultura indígena fue un proceso complejo que involucró la interacción entre la religión católica y las creencias y prácticas indígenas precolombinas. A lo largo de la historia, se han identificado varios momentos clave, teniendo en primer lugar, que antes de la llegada del cristianismo, las culturas indígenas mesoamericanas tenían sus propias creencias y prácticas religiosas arraigadas, lo cual pone de manifiesto que la llegada de la nueva fe no se dio en un vacío cultural, sino en un contexto donde ya existían sistemas de creencias establecidos. Además, la evangelización de los indígenas mesoamericanos implicó una combinación entre imposición y reformulación. Inicialmente, el mensaje cristiano era externo a las culturas indígenas, pero con el tiempo fue asumido y reinterpretado por ellos, integrándose a su cosmovisión y convirtiéndose en parte de su identidad cultural, con las adaptaciones a los valores y creencias originarios. Cabe destacar que la figura de la Virgen de Guadalupe desempeñó un papel crucial en esa relación entre cristianismo y cultura indígena, pues, a decir del autor, su culto se convirtió en un símbolo de resistencia cultural indígena, donde los nativos reformularon la devoción a la Virgen para hacerla propia, fusionando elementos externos con su propia cosmovisión. Desde hace algunos siglos, la imagen de la Virgen de Guadalupe ha desempeñado un papel fundamental en la religiosidad popular y la reconfiguración simbólica en México. Su culto ha sido un elemento central en la identidad cultural y la devoción popular mexicana, el cual ha trascendido las barreras religiosas para convertirse en un símbolo nacional. En la religiosidad popular guadalupana contemporánea en México, se destaca que esta expresión religiosa es una fuente de la sensibilidad religiosa indígena en el contacto con los entes sagrados. La devoción popular a la Virgen de Guadalupe también implica la extrapolación de valores familiares en la relación con esos personajes sagrados de las tradiciones culturales indígenas, lo que refleja la importancia de esta figura en la vida cotidiana y espiritual de los creyentes. Esto confirma que la implantación del cristianismo en México estuvo marcada por la interacción entre la religión católica y las creencias indígenas preexistentes, lo que dio lugar a un proceso de sincretismo religioso y cultural que ha dejado una profunda huella en la identidad mexicana.

Este número de la revista *Intersticios* se concluye con la reseña de José Luis Martínez Ruiz sobre la obra colectiva "Los animales del agua en la cosmovisión indígena; una perspectiva histórica y antropológica", coordinada por Alicia Juárez Becerril, obra en la que, desde las perspectivas de diversos actores, se busca considerar a la Naturaleza como sujeto de derecho, concibiéndola como un ente viviente y con personalidad jurídica.

También contamos con la carpeta fotográfica titulada: "Hijos del Sol", presentada por Juan Gabriel López Hernández, con la que se busca expresar los momentos y lugares más significativos de la ritualidad enmarcada en el ciclo agrícola del maíz y en la dimensión liberadora de lo sagrado, del pueblo maya-tseltal de Tenejapa que, mediante sus sistemas rituales, buscan el sostenimiento y continuidad del biocosmos, del cual somos parte.

Esperamos que la riqueza y pluralidad de todos los artículos contenidos en el presente número, que de alguna manera mantienen relación con el eje temático de la sección monográfica, aporte puntos de reflexión y claves de interpretación filosófica para la comprensión de la compleja realidad humana, social y cultural.

*Ricardo Marcelino Rivas García*

# I. MONOGRÁFICO

# ENTRE SECULARIZACIÓN Y POSTSECULARISMO: HABERMAS Y EL DEBATE SOBRE LAS RELIGIONES EN SOCIEDADES PLURALISTAS Y DEMOCRÁTICAS

## BETWEEN SECULARIZATION AND POSTSECULARISM: HABERMAS AND THE DEBATE ABOUT RELIGIONS IN PLURALIST AND DEMOCRATIC SOCIETIES

José Antonio Pérez Tapias*

Resumen En sociedades que se han entendido como secularizadas, las religiones no han desaparecido, sino que se han reubicado. Ante esa realidad sociocultural, con su vertiente política, se hace necesario volver sobre lo que ha sido el proceso de secularización en la modernidad occidental, sobre sus logros y sus déficits. Tras ello, procede aclarar por qué es criticable el secularismo y es asumible un enfoque postsecularista; y por qué marcar distancias con lo que se quiere decir al hablar de sociedad postsecular. Jürgen Habermas aporta lúcidos criterios para todo ello, clarificando cómo entender el papel de personas y comunidades

* Universidad de Granada, España.

religiosas en contextos pluralistas y de democracia deliberativa. La filosofía, desde una razón autónoma y consciente de sus límites, ha de dialogar con las tradiciones religiosas, teniendo en cuenta las exigencias del diálogo intercultural, sin por ello dejar de defender los logros emancipatorios que implica la secularidad.

Abstract In societies that have been understood as secularized, religions have not disappeared, but rather have been relocated. Faced with this sociocultural reality, with its political aspect, it is necessary to return to what the process of secularization has been in western modernity, to its achievements and its deficits. After this, it is necessary to clarify why secularism is criticizable and a postsecularist approach is acceptable; and why to mark distances with what is meant when talking about post-secular society. Jürgen Habermas provides lucid criteria for all this, clarifying how to understand the role of religious people and communities in pluralistic and deliberative democratic contexts. Philosophy, from an autonomous reason that is aware of its limits, must dialogue with religious traditions, also considering the demands of intercultural dialogue, without ceasing to defend the emancipatory achievements that secularity implies.

Palabras clave
Secularización, secularidad, secularismo, postsecular, postsecularismo, religión, Habermas

Keywords
Secularization, secularity, secularism, postsecular, postsecularism, religion, Habermas

## La secularización como proceso, el secularismo como movimiento sociopolítico y la secularidad como realidad cultural

A partir de la palabra *secular*, del latín *saeculum*, derivaron vocablos como "secularidad", "secularismo", "postsecular" y demás, siendo *secularización* un término clave que podemos entender, dada su carga semántica, como "inmersión en el siglo", lo cual significa, aun su enorme ambigüedad, un determinado desarrollo histórico que, si bien pudiera entenderse como una obviedad —¿quién no está inmerso en su siglo, entendido como el tiempo en que vive?—, implica, sin embargo, lo que puede entenderse como "vuelta al siglo". Imposible que deje de verse como algo paradójico, pues es como venir a un tiempo en el que ya estamos. En verdad, se trata de un

resituarse temporalmente que en momentos pasados supuso una manera nueva de ubicarse en la propia época, en el propio mundo, definitivamente.

*Anticipos de la inmanentización de la trascendencia: semillas de secularización en el cristianismo y en el judaísmo*

La secularización, por tanto, alude al pasar de un tiempo a otro, entendiendo por ello un nuevo modo de vivir en el mundo desde una visión de la historia que, emergiendo paulatinamente, en su día acabó siendo novedad: se trató del tránsito (parcial o total) de un tiempo religioso a un tiempo profano o, introduciendo referencias espaciales, como subraya Giacomo Marramao en *Cielo y tierra*, se trató, en la génesis de la secularización del paso *del cielo a la tierra* —realidades vistas como contrapuestas, por más que relacionadas—, de la "ciudad de Dios" a la "ciudad de los hombres", dicho con expresiones agustinianas o, más certeramente desde una perspectiva filosófica, desde la trascendencia a la inmanencia.[1]

Como proceso histórico, la secularización es recorrido constituyente de la modernidad. No es el único vector a través del cual se ha configurado culturalmente Europa o, más ampliamente, Occidente, pues se ha desplegado entrelazado con el desarrollo de la ciencia llamada *moderna*, con el sucederse de avatares políticos que nos han traído desde la legitimación religiosa del poder hasta su legitimación democrática, y con la dinámica económica de nuestras sociedades que conocemos como capitalismo. La secularización es marco cultural en devenir de todos esos procesos, constituyentes de la modernidad.

Lo reconocido como *secularización* es un proceso multidimensional, con el elemento singular de contar, entre sus causas primigenias, con el mismo cristianismo —cabe por ello anticipar que, respecto al cristianismo, más que aceptar alguna forma de cancelación o, por otro extremo, de rearme religioso, es atinado verlo bajo la propuesta de Jean-Luc Nancy de "deconstrucción" en su obra *La declosión*, para proceder adecuadamente respecto a él y lo que culturalmente significa—.[2] El cristianismo contenía ya semillas de secularización, máxime dada su condición inicial derivada del judaísmo. Si la religión mosaica se configuró como *religión de la historia* a partir de la experiencia del *éxodo* —desde la filosofía, analizada por Bloch en *Ateísmo en el cristianismo*—,[3] conllevó desde su arranque la

[1] *Cfr*. Giacomo Marramao, *Cielo y tierra. Genealogía de la secularización*, Barcelona, Paidós,1994.

[2] *Cfr*. Jean-Luc Nancy, *La declosión. Deconstrucción del cristianismo*, Buenos Aires, La Cebra, 2008.

[3] *Cfr*. Ernst Bloch, *Ateísmo en el cristianismo. La religión del Éxodo y del Reino*, Madrid,

tensión recogida por el relato mítico, entre la liberación *ya incoada* y las metas *aún no* alcanzadas, referida en principio a un proceso intrahistórico que luego se proyectaría hacia metas transhistóricas. Esta correlación entre dos tiempos se acentuaría en el cristianismo ante la convicción del "retraso de la Parusía" o "definitiva venida de Cristo como mesías". Es más: el cristianismo, a esa remodulación de la tensión histórica, añade otro elemento: la encarnación de Dios, símbolo central en su elaboración teológica, que orientará desde él todo su desarrollo histórico —y de la filosofía misma, en su estrecha relación con la teología, especialmente con Hegel, como puso de relieve Hans Küng en *La encarnación de Dios*, entre muchos otros—.[4]

La simbólica de la encarnación de Dios predispone, pues, acerca del giro desde la trascendencia hacia la inmanencia. ¿Cuándo se da culturalmente ese giro? Muchas voces lo han puesto en el Renacimiento, con su optimismo antropológico, con el nuevo paradigma antropocéntrico que se consolida en los países de la Europa occidental en tanto, saliendo de la cristiandad medieval, abandonan una cosmovisión teocéntrica. Todo ello tiene una gestación previa, la cual han remontado hacia atrás muchos estudiosos subrayando la misma evolución del pensamiento medieval desde el agustinismo hacia el tomismo, mediando el influjo de la filosofía de Averroes con su incidencia en el replanteamiento de las relaciones entre razón y fe. Por lo demás, retrotrayendo factores causales más atrás, no faltan quienes ponen el acento en cómo el proceso de secularización ulterior se preparaba ya con la confrontación del cristianismo con el planteamiento que fue considerado como la herejía que más lo hizo peligrar: el gnosticismo, con la escisión total entre dos mundos, o dos eones en clave neoplatónica, para desde ella hacer frente a la problemática del mal, aunque al precio de deshistorizar el cristianismo o de llevar la apocalíptica a una mitificada visión de la historia.[5]

Al hecho de que las semillas de la secularización, como cambio de acento desde la trascendencia a la inmanencia, estuvieran sembradas en el cristianismo —lo cual no implica que haya que pensar el "factor religioso" actuando en solitario, al margen de otras condiciones socioculturales—,[6] se suma que desde las mismas instancias eclesiásticas se empezaron a hacer en determinados momentos ciertos usos jurídicos del término *secularización*.

Taurus, 1980.

[4] *Cfr*. Hans Küng, *La encarnación de Dios. Introducción al pensamiento teológico de Hegel*, Barcelona, Herder, 1974.

[5] *Cfr*. Eric Voegelin, *Las religiones políticas*, Madrid, Trotta, 2014.

[6] *Cfr*. Peter L. Berger, *Para una teoría sociológica de la religión*, Barcelona, Kairós, 1981, p. 159.

Así, el surgimiento de universidades despegadas de los monasterios como instituciones del saber ya se puso bajo el rótulo de secularización; en la actualidad, aún se halla bajo el mismo, por ejemplo, lo que canónicamente es el paso de clérigos al estado laical. Pero lo más importante es cómo se ve impulsada la secularización desde lo que ocurre en el campo religioso cuando en el siglo XVI entra en escena la Reforma protestante.

*De la Reforma (y Contrarreforma) en el proceso hacia la secularidad de la sociedad moderna*

La Reforma luterana —que contó con el antecedente de los intentos de reforma de la Iglesia que se dieron desde la Baja Edad Media— cataliza una nueva religiosidad caracterizada por la interiorización de la fe y la individualización de la relación del creyente con Dios —subrayadas por Charles Taylor—,[7] lo cual conlleva una fuerte relativización de las mediaciones eclesiásticas. Ello redundó en la revalorización de las instancias mundanas, por su parte ganando autonomía, lo que no sería incompatible con que el luteranismo u otras variantes del protestantismo se siguieran considerando religiones oficiales en determinados estados, pero siempre supeditadas al *principio de tolerancia* consagrado secularizadamente en la paz de Westfalia. Eso no restó relevancia a las nuevas formas de religiosidad respecto de las dinámicas sociales, incluso las relativas al ámbito de la economía, como sería abordado por Max Weber en *La ética protestante y el espíritu del capitalismo.*[8]

En lo que toca al lado católico, con su Contrarreforma, no hay que pensar que quedó ajeno al proceso de secularización, por más que se diera con otro perfil. Aun manteniendo mayor presencia social de la Iglesia, hay vectores en los que se hizo notar el impulso secularizador. Son de destacar pasos importantes en cuanto a la desacralización del poder, tal como se aprecia en elaboraciones sobre la soberanía, aun con la realidad de las monarquías absolutas, y reservas frente a las teorizaciones acerca de la razón de Estado. Las innovaciones de cuño iusnaturalista y sobre el derecho de gentes presentan nuevos frentes secularizadores desde la misma Escuela de Salamanca y en pleno barroco del siglo XVII, como se puede apreciar en Francisco de Vitoria, Francisco Suárez o Baltasar Gracián.[9]

[7] *Cfr*. Charles Taylor, *La era secular I*, Barcelona, Gedisa, 2014, pp. 129 y *ss*.

[8] *Cfr*. Max Weber, *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*, Barcelona, Península, 1969.

[9] *Cfr*. José Antonio Pérez Tapias, "El *ethos* barroco y el pensamiento crítico hacia la razón de Estado en el Barroco hispano", *Pensamiento: Revista de investigación e información filosófica*, Madrid, vol. 78, núm. 300, 2022, pp. 1391-1412.

Los límites que marcan al absolutismo político muestran la intención de poner frenos a la deriva posible hacia una "religión política" a resultas de la inmanentización de la trascendencia que se estaba dando.[10]

Entrando, pues, en la modernidad, la sociedad, en los diferentes ámbitos de su cultura, se emancipaba de la tutela religiosa otrora ejercida por la Iglesia —hablamos de los países europeos, por lo demás viviendo un proceso que, tras una "primera modernidad" de impronta iberoamericana con el desplazamiento del eje geopolítico del Mediterráneo al Atlántico, traslada después su eje hacia el centro de Europa en lo que habría de ser "segunda modernidad", la que ha proporcionado el perfil estándar de lo que se impuso como moderno—.[11] Es importante poner de relieve que impulsada la secularización suponía una reubicación de la religión y su papel, pero no una desaparición de la religión ni necesariamente un rechazo frontal del teísmo.[12] Éste se reformulaba, como Descartes hizo en el terreno filosófico, incluso apuntalándolo desde la razón autónoma como pieza fundamental de la *metafísica del sujeto*, tal y como Heidegger puso de relieve en su crítica al curso onto-teo-lógico del pensamiento moderno.[13]

La aportación de Spinoza al pensamiento que acompaña al proceso de secularización es singularmente destacada por su manera de interpretar el hecho religioso y de afrontar lo político desde lo que cabe entender como un incipiente *paradigma laico* que sigue siendo una referencia que no debe perderse de vista. Las enjundiosas páginas de su *Tratado teológico-político* muestran un pensador crítico de la religión, pero respetuoso con la religiosidad de los ciudadanos, el cual acomete una interpretación de lo religioso, y más concretamente de la literatura bíblica, que asombra por una lucidez que le lleva muy por delante de su tiempo.[14] Ante pretensiones injustificables del poder religioso y de sus connivencias con el poder político, Spinoza defiende la libertad de pensamiento, a la que ha de corresponder la libertad de expresión en el espacio público político, puerta de entrada a la vida democrática. Defendiendo una visión desacralizada de la política y una interpretación secularizada de la religión, Spinoza se sitúa en la órbita de la laicidad del Estado, no sólo como separación entre éste

[10] *Cfr*. E. Voegelin, *op. cit*., pp. 57 y *ss*.

[11] *Cfr*. Enrique Dussel, "Meditaciones anticartesianas: sobre el origen del antidiscurso filosófico de la Modernidad", en Boaventura de Sousa Santos y María Paula Meneses (eds.), *Epistemologías del Sur (Perspectivas)*, Madrid, Akal, 2014, pp. 283-329.

[12] *Cfr*. Juan Antonio Estrada, *El cristianismo en una sociedad laica*, Bilbao, Desclée de Brouwer, 2006, pp. 109 y *ss*.

[13] Pedro Cerezo, "La reducción antropológica de la teología. Historia del problema y reflexiones críticas", en VV. AA., *Convicción de fe y crítica racional*, Salamanca, Instituto Fe y Secularidad/Sígueme, 1973.

[14] *Cfr*. Baruch Spinoza, *Tratado teológico-político*, Madrid, Alianza, 2014.

y las comunidades religiosas, sino en defensa de la libertad de los individuos como reivindicación del papel del Estado, en sentido antiteocrático, como imparcial ante las religiones, aunque no exactamente neutral, dado que no puede desistir de frenar todo fanatismo sectario que vaya contra los derechos de los individuos.

Siguiendo la pista al posterior despliegue de ideas en el siglo XVIII es de destacar cómo el pensamiento de la Ilustración, en tanto consciente del desplazamiento de la religión en la sociedad, no dejaba de abordar problemas nuevos. Uno de ellos es el relativo a cómo cubrir el vacío que dejaba la religión, al perder el cristianismo el papel ideológico y la incidencia social que otrora tuvo. En este sentido, es significativa la propuesta de Rousseau en *Emilio o De la educación* sobre una "religión natural", la cual habría que promover como indispensable para mantener el vínculo social en la comunidad política.[15] Tal preocupación, con diferentes variantes, se verá recogida por una secuencia de autores que llega hasta Bergson en el siglo XX, con sus reflexiones en *Las dos fuentes de la moral y la religión* sobre una "religión dinámica" que pensaba como insustituible.[16]

Otro de los caminos emprendidos en su momento crucial fue el de Kant, cuando tras sus *Críticas*, puesta la razón finita frente a sus posibilidades y límites, acomete culminar su metafísica moral con un reelaborado enfoque teodiceico con base en los postulados de la *razón práctica* —desechada la "vía Leibniz" para sortear *la cruz del mal* mediante expediente de metafísica racionalista—; es ese edificio kantiano el que se ve coronado en su obra *La religión dentro de los límites de la mera razón* por una filosofía sobre la religión que vuelve a incidir en su necesidad como motivación moral y con cierto valor cognitivo en cuanto a elementos orientadores para la razón, siempre dentro de los límites señalados por la razón misma.[17] Es así como es retomada la cuestión de la religión, desde el prisma de la razonabilidad de la fe, mas excluyendo la pertinencia de una "filosofía religiosa".[18]

Tras el antes mencionado hito hegeliano, con su versión "secularizada y secularizante" de la encarnación de Dios llevada a pensamiento dialéctico como despliegue kenótico y autorrecuperador del Espíritu en

---

[15] *Cfr*. Jean-Jacques Rousseau, *Emilio o de la educación*, Madrid, Alianza, 2001.

[16] *Cfr*. Henri Bergson, *Las dos fuentes de la moral y de la religión*, Madrid, Trotta, 2020, pp. 181 y *ss*.

[17] *Cfr*. Immanuel Kant, *La religión dentro de los límites de la mera razón*, Madrid, Alianza, 2001.

[18] *Cfr*. J. A. Pérez Tapias, "El 'homo religiosus' y su búsqueda de razones. La razonabilidad de la fe en la filosofía de Juan A. Estrada", *Gazeta de Antropología*, núm. 37, 2021. Disponible en http://www.gazeta-antropologia.es/?p=5528

la historia, y perfilada la reubicación de la religión desempeñando su papel entre los avatares de la conciencia y los logros del "espíritu", siguieron a esa gran sistematización —de nuevo teodicea insostenible en tanto que historiodicea— la crítica a la religión de la izquierda hegeliana y otras nuevas maneras de abordarla, ya en clave antihegeliana como en Kierkegaard —destacando éste en la crítica a la "cristiandad mundanizada" propugnada por Hegel—,[19] y en clave posthegeliana como con la hermenéutica de Schleiermacher.

Por su parte, la izquierda hegeliana, de la que emergería Marx radicalizando la crítica de la religión como ideología al exigir que la "crítica del cielo" se volcara en "crítica de la tierra", pero reconociendo a su vez que la religión objeto de crítica encierra un excedente ideológico en tanto que, a pesar de la alienación que comporta, encierra el "grito de la criatura oprimida" al que la voluntad de emancipación debe prestar oídos,[20] encuentra previamente en Feuerbach y en *La esencia del cristianismo* la expresión rotunda de lo que venía madurando desde el giro renacentista: ese humanismo que, bajo un nuevo ateísmo como conceptualización apropiada, es cifra de lo que Taylor destaca como "humanismo autosuficiente".[21] No hay que pasar por alto la declaración clave del ateísmo humanista feuerbachiano que dice que "el secreto de la teología es la antropología", con la cual se abre paso una consideración genético-crítica de la religión que valoraba en ésta lo que hay que conservar de ella misma, respecto al ser humano, a resultas de la negación de Dios —herencia de la dialéctica hegeliana—.[22] Tal clave de Feuerbach es la que le conecta con un nuevo planteamiento hermenéutico respecto a la religión, lo cual fue subrayado por Marcel Xhaufflaire en *Feuerbach et la théologie de la sécularisation*.[23]

### *Asunción (parcial) de la secularización por el cristianismo y resistencias en torno a la secularidad*

Durante el siglo XIX y entrando al XX, el recorrido del pensamiento en el que la secularización fue madurando tuvo un episodio importante, cuya

[19] *Cfr*. Karl Löwith, *De Hegel a Nietzsche. La quiebra revolucionaria en el pensamiento en el siglo XIX*, Buenos Aires, Katz, 2008, pp. 203 y *ss*.

[20] Karl Marx, "Contribución a la crítica de la filosofía del derecho de Hegel. Introducción", *De la crítica de la filosofía del derecho de Hegel (1843-1844)*, Barcelona, Gedisa, 2023, p. 57.

[21] Charles Taylor, *op. cit*., p. 47.

[22] *Cfr*. Ludwig Feuerbach, *La esencia del cristianismo*, Madrid, Trotta, 1998.

[23] *Cfr*. Marcel Xhaufflaire, *Feuerbach et la théologie de la sécularisation*, Paris, Du Cerf, 1970.

protagonista fue la misma teología. Es el momento en que, asumido el sentido emancipador del proceso de secularización, sus efectos se aprecian no sólo en lo que respecta a cómo la secularización libera a los individuos y a la sociedad y sus instituciones de la tutela eclesiástica, sino también, en lo que toca al cristianismo, de sus ataduras a instituciones y modos de pensar de un orden social caduco, incluyendo instituciones religiosas insertas en ese orden cumpliendo funciones de justificación ideológica. En virtud de la secularización —la cual vino a decirse en el seno de las iglesias por voces cualificadas y audaces—, el cristianismo se reencontraba consigo mismo. Es así como se inauguró una *teología de la secularización* que, con la ayuda de la hermenéutica de la desmitificación de Bultmann, habría de descubrir caminos para la misma reflexión sobre la religión y la fe en un mundo secularizado.

Sin olvidar aquella vuelta de tuerca posterior, situándose tras la estela de la nietzscheana "muerte de Dios" por los *teólogos de la muerte de Dios*, todo ello preparó el terreno para desarrollos teológicos como la "teología dialéctica" de Karl Barth o los que Paul Tillich despliega en su obra *En la frontera* —entre fe y razón, por ejemplo—.[24] Una Iglesia católica que en las primeras décadas del siglo XX aún condenó la llamada *teología liberal*, también acabaría siendo más receptiva en relación con corrientes que asumían la secularización, tal como se vio con el nuevo paradigma teológico que, de la mano de teólogos como Congar, Chenu o Rahner, marca la impronta del Concilio Vaticano II al replantear la misión de "la Iglesia en el mundo actual". Sintomático de ese cambio es Edward Schillebeeckx al declarar la legitimidad de una secularización que propiciaba la "purificación de la fe".[25]

Con las iglesias asumiendo la secularización desde sus sectores más abiertos, la vía para la asunción de la *secularidad* quedó expedita como característica de un mundo donde las instituciones sociales, las prácticas humanas y el ejercicio de la razón desde su autonomía cuentan con un despliegue de sus potencialidades sin interferencias obstruccionistas por parte de la religión. Eso no habría de suponer recortes para las prácticas religiosas, una vez reconocida la "esfera de valor" propia de lo religioso, junto a las otras que constituyen la trama de sociedades sometidas al proceso de racionalización de la vida que Max Weber destacó como propio de la modernidad en sus *Ensayos sobre sociología de la religión*.[26] Había que contar además con que desde la esfera de la ciencia se había extendido a

[24] *Cfr*. Paul Tillich, *En la frontera*, Madrid, Studium, 1971.

[25] *Cfr*. Edward Schillebeeckx, *Revelación y teología*, Salamanca, Sígueme, 1968, pp. 431 y *ss*.

[26] *Cfr*. M. Weber, *Ensayos sobre sociología de la religión*, *3*, Madrid, Taurus, 1984.

otros ámbitos un "desencantamiento del mundo" que volvía inoperante cualquier intento de colonización religiosa del saber o de regresión con ribetes teocráticos en la esfera política.

Con todo, la *secularidad* como logro también desencadena focos de tensión e incluso de conflictos. Algunos han sido de mayor rango e índole trágica, como los que hubo que afrontar ante sistemas totalitarios, cual el erigido por el nazismo, donde se invierte el sentido de la secularización hasta el punto de llevar al extremo la tendencia a la "religión política", a resultas de una inmanencia que acapara para sí todos los rasgos de la trascendencia, llevando en ese caso la mentada inversión a un idolátrico culto político de nuevo cuño. Variante al respecto fue el nacional-catolicismo que, desde una Iglesia mayoritariamente reaccionaria, legitimó en España la Guerra Civil como "cruzada", proporcionando cobertura ideológica a la dictadura franquista.

La secularización de nuestras sociedades ha suscitado conflictos que, en ciertos casos, aún están irresolutos. Uno de ellos, que se sigue viendo inducido desde sectores sociales y políticos conservadores que no aceptan la "reubicación de la religión" —lúcidamente analizada por Marcel Gauchet en *El desencantamiento del mundo*—,[27] es el relativo a la laicidad del Estado, conflicto agudizado en países de presencia socialmente mayoritaria de la Iglesia católica, con peso del integrismo que sigue albergando. Las resistencias confesionalistas a perder privilegios de la Iglesia, reluctante a lo que implica la secularidad, hacen patente que la laicidad es "otro proyecto inacabado de la modernidad".[28] Son tales situaciones las que espolean un laicismo que no sólo persigue una clara separación de Iglesia y Estado, sino que se muestra opuesto a la presencia de las religiones en el ámbito público, enfatizando argumentos como los de Paolo Flores d'Arcais al propugnar "una democracia sin Dios".[29]

Esa posición de un movimiento laicista poco favorable a una interpretación antropológica de lo que supone el "hecho religioso" es la que va asociada al rechazo general a *lo religioso* que se pone bajo el rótulo *secularismo*. Dicha fórmula, siendo además el término que en el ámbito anglosajón suele utilizarse para traducir "laicidad", es la usada por quienes ven un déficit de tolerancia en movimientos, colectivos y personas que llevan

[27] *Cfr*. Marcel Gauchet, *El desencantamiento del mundo. Una historia política de la religión*, Madrid, Trotta, 2005.

[28] *Cfr*. J. A. Pérez Tapias, "Laicidad, emancipación y reconocimiento. Otro proyecto inacabado de la modernidad", *Del bienestar a la justicia. Aportaciones para una ciudadanía intercultural,* Madrid, Trotta, 2007, pp. 289 y *ss*.

[29] Paolo Flores d'Arcais, *Una democracia sin Dios*, Madrid, Trotta, 2014.

el rechazo de lo religioso hasta el punto de mostrarse contrarios a lo que se presenta, por ejemplo, como “religión civil” en Estados Unidos.[30]

Tras el recorrido del proceso de secularización, sobre las diferentes formas de afrontar la secularidad desde el campo teológico y las interpretaciones de éste, se puede dibujar un cuadro con tres líneas principales, habida cuenta de la relevancia cultural e incidencia política que ello conlleva:

1. Una es la que corresponde a las corrientes de filosofía política y filosofía del Derecho que, de una forma u otra, se sitúan en la órbita trazada por Carl Schmitt en su obra *Teología política*, de obligada referencia. Alineado con el pensamiento católico conservador y en su día más que connivente con el régimen nazi desde su decisionismo jurídico, no por ello su pensamiento deja de ser valorado en un punto central: la comprensión de la soberanía política, con su consecuencia en cuanto al estado de excepción, como secularización de la soberanía teológicamente reconocida en Dios.[31] Si eso se puede compartir sin cargar con más rémoras del pensamiento schmittiano —teniendo en cuenta, no obstante, lo que recuerda Jean-Claude Monod[32] sobre que no todo lo que pone en juego la categoría moderna de soberanía hay que verlo provenir por la vía que Schmitt realza—, el caso es que éste deriva hacia una concepción del poder político de carácter decisionista. Su fondo criptoteológico, del cual la secularización no le hizo desprenderse, se impone sobre las exigencias democráticas que se fueron planteando para un Estado de derecho desde la desacralización del poder. Su “teología política” se sitúa así en punto contrario al impulso emancipador de la secularización misma. Por lo demás, ésta no sólo recae sobre el poder en tanto ejercicio de soberanía, sino también sobre la economía y las prácticas de gobierno, como Agamben aborda en profundidad.[33]

[30] *Cfr.* Ch. Taylor, C., *La era secular II*, Barcelona, Gedisa, 2015, pp. 357 y *ss.*; Salvador Giner, “La religión civil”, *Claves de razón práctica*, La Rioja, núm. 11, 1991, pp. 15-21.

[31] *Cfr.* Carl Schmitt, *Teología política*, Madrid, Trotta, 2009, pp. 45 y *ss.*; y G. Marramao, *Poder y secularización*, Barcelona, Península, 1989, pp. 157 y *ss.*

[32] *Cfr.* Jean-Claude Monod, *La querelle de la sécularisation. De Hegel à Blumenberg*, Paris, Librairie Philosophique J. Vrin, 2002, pp. 159 y *ss.*

[33] *Cfr.* Giorgio Agamben, *El reino y la gloria. Por una genealogía teológica de la economía y del gobierno*, Valencia, Pre-Textos, 2008.

2. Otra perspectiva, desde la relación religión/teología política con una sociedad secularizada, es la que entronca a la teología conciliar a partir del Vaticano II con la *teología de la secularización* —la que despegó con la "teología dialéctica" y otras—,[34] con lo cual reconoce la autonomía del mundo y la resituación de la religión, descargada de las rémoras heredadas de la vieja cristiandad. Al asumir la secularidad, el objetivo es que la Iglesia logre cristianizar ese mundo secular dialogando con él, como quedó reflejado en la constitución *Gaudium et Spes* del mencionado concilio.

3. Una tercera perspectiva en la teología contemporánea es la que asume la secularidad, la cual toma a la vez distancia crítica respecto a los déficits de ésta a pesar de sus logros en la modernidad, situando el objetivo en la inmersión activa de los cristianos en una realidad social e histórica necesitada de transformación humanizadora para, desde las mediaciones de una política autónoma, verificar la relación de la historia humana con la "historia de salvación" desde un prisma creyente. La teología política de Metz[35] o la teología latinoamericana que ganó carta de naturaleza con Gustavo Gutiérrez y su *Teología de la liberación* responden a esa perspectiva.[36]

A estas alturas, cabe enfatizar que la tercera línea comporta una asunción crítica de la secularización, a la vez que en esta última tiene un vector determinante de la Modernidad. Tal perspectiva teológica encuentra en filosofía una interlocución adecuada en pensadores como Bloch o integrantes de la *Escuela de Fráncfort* como Horkheimer, Adorno y Benjamin. Ahí destaca lo que supone una herencia de la religión que es tomada en serio por una filosofía que no debe prescindir del "punto de vista de la redención", sabiendo que de ninguna manera puede disponer de él.[37] Es la memoria de las víctimas —"la cita secreta entre las generaciones pasadas y la nuestra", punto fuerte de Benjamin—,[38] la que hace anhelar a Horkheimer que "la injusticia no sea la última palabra" y a hablar de

[34] *Cfr*. G. Marramao, *Cielo y tierra*, pp. 81 y *ss*.

[35] *Cfr*. Johann Baptist Metz, *La fe, en la historia y la sociedad. Esbozo de una teología política fundamental para nuestro tiempo*, Madrid, Cristiandad, 1979.

[36] *Cfr*. Gustavo Gutiérrez, *Teología de la liberación*, Salamanca, Sígueme, 1972.

[37] Theodor Adorno, *Minima moralia. Reflexiones desde la vida dañada*, Madrid, Taurus, 1987, p. 251.

[38] *Cfr*. Walter Benjamin, "Sobre el concepto de historia", *Obras*, Libro I, vol. 2, Madrid, Abada, 2008, p. 306 (Tesis II).

nostalgia de lo "totalmente otro".[39] Desde tales premisas aún cabe, como lo formulaba Fromm desde su no-teísmo, una "paradójica esperanza" que, sin falsas ilusiones, la razón crítica con intención utópica puede mantener.[40]

## Razones de la secularidad y aportación de las religiones en época postsecular. Habermas y el debate sobre *postsecularismo*

Si la modernidad ha estado vinculada a la secularización, y así se han pensado ambas, no ha de extrañar que en la crisis de la modernidad se ponga en cuestión la secularización. Asunto subsiguiente será hacia dónde se inclina dicho cuestionamiento: ¿a retomar la secularización, reorientándola en algunos extremos, a la vez que se profundiza en ella, o a una revisión de ella, en virtud de la cual se diagnostica su fracaso o se niegan sus logros? Entre quienes hablan de "postsecular" y de "postsecularismo" se dan esas orientaciones. De entrada, diremos que tales términos marcan el debate al que muchos acceden desde distintas procedencias y por motivos diversos, destacando entre ellos Habermas con sus escritos sobre la cuestión en libros como *Fragmentos filosófico-teológicos, El futuro de la naturaleza humana, Entre naturalismo y religión,* y, posteriormente, *Mundo de la vida, política y religión*, hasta ofrecer sus extensas reflexiones al respecto en *Una historia de la filosofía-I, La constelación occidental de fe y saber*.[41]

### *Motivos de los discursos postsecularistas desde el reaparecer de lo religioso*

Antes de detenernos en los argumentos habermasianos es procedente recoger motivos del discurso *postsecularista*. Por una parte, es constatación sociológica el hecho de que las religiones —no sólo la cristiana— no han retrocedido en el espacio social como se pensaba y, a veces, tampoco en cuanto a su incidencia política. Pareciera que se repite epocalmente lo que

[39] Max Horkheimer, *Anhelo de justicia. Teoría crítica y religión*, Madrid, Trotta, 2000, pp. 194-195; *cfr.* J. A. Pérez Tapias, "Lo totalmente Otro o la justicia plena", *Éxodo*, 2022, p. 160. Disponible en https://exodo.org/lo-totalmente-otro-o-la-justicia-plena/

[40] J. A. Pérez Tapias, "Esperanza paradójica para un tiempo distópico", *Éxodo*, 2023, pp. 162-163. Disponible en https://www.exodo.org/esperanza-paradojica-para-un-tiempo-distopico/ ; "El no teísmo de Erich Fromm y su religiosidad humanista", en Mario Teodoro Ramírez, (coord.), *Ateísmo, religión y espiritualidad. Ideas de Dios en el pensamiento filosófico*, Buenos Aires, Biblos, 2023.

[41] Jürgen Habermas, *Fragmentos filosófico-teológicos. De la impresión sensible a la expresión simbólica*, Madrid, Trotta, 1999; *El futuro de la naturaleza humana*, Barcelona, Paidós, 2002; *Entre naturalismo y religión*, Barcelona, Paidós, 2006; *Mundo de la vida, política y religión*, Madrid, Trotta, 2015; *Una historia de la filosofía I, La constelación occidental de fe y saber*, Madrid, Trotta, 2023.

llevó a Freud a cambiar su apreciación sobre la religión hasta concluir en *El malestar en la cultura* sobre su condición insustituible, por lo que supone en sociedades y culturas, en especial para la socialización y la educación moral, como imprescindible para frenar pulsiones agresivas entre humanos que en su mayoría no llegan a una moral autónoma, aceptable siempre —tal era el punto de vista freudiano— que lo que supone la religión como "neurosis colectiva" no comporte exceso de represión.[42]

De la aludida constatación, se sigue que las sociedades que se pensaban tan secularizadas no lo estaban ni tanto ni bien secularizadas, máxime cuando ello va acompañado con el hecho palmario de que ese *retorno* de lo religioso se produce en no pocos casos bajo formas integristas (en el campo católico) o fundamentalistas (en el terreno de denominaciones protestantes reconocidas como evangélicas o en otras confesiones religiosas), aunque en verdad son formas de lo religioso que responden a condiciones sociopolíticas actuales, y no tanto a un resurgir de religiosidades de antaño, tanto en el campo cristiano como en movimientos de alguna forma similares en otras religiones —caso de determinadas corrientes del islam, del hinduismo o incluso del budismo—, como a veces se ha constatado —con los agravantes que se han conocido de deriva fundamentalista hacia prácticas violentas o acciones terroristas bajo coartadas ideológicas religiosas al servicio de los más oscuros intereses (anti)políticos y con fuerte efecto identitario—.[43]

Por otra parte, hay un factor ahora claramente explicitado: la secularización de la modernidad era europea y, al ampliar el campo, se volvió occidental, con el consiguiente sesgo eurocéntrico en la comprensión y asunción de la misma. La actual emergencia de lo religioso se produce también con especial fuerza en y desde otras latitudes geopolíticas y culturales, con funciones además netamente identitarias desde el núcleo religioso de diferentes tradiciones,[44] —puesto de relieve hasta por Huntington en su aciaga tesis del *choque de civilizaciones*—.[45] Por tanto, se evidencian limitaciones a una secularización que es del mundo occidental, sobre la cual recae la acusación de etnocentrismo imperialista cuando se pretende exportar a otras culturas, descuidando las heridas no sanadas de las

[42] *Cfr*. Sigmund Freud, *El malestar en la cultura*, Madrid, Alianza, 1970.

[43] *Cfr*. Enzo Pace y Renzo Guolo, *Los fundamentalismos*, Madrid, Siglo XXI, 2006; Elie Barnavi, *Las religiones asesinas*, Madrid, Turner, 2007.

[44] G. Marramao, "El reencantamiento del mundo en la era global. Religión e identidad", en Daniel Gamper (ed.), *La fe en la sociedad secular. Laicidad y democracia*, Madrid, Trotta, 2014.

[45] *Cfr*. Samuel Huntington, *El choque de civilizaciones y la reconfiguración del orden mundial*, Barcelona, Paidós, 1997.

imposiciones religiosas que acompañaron al colonialismo. Todo ello supone cuestiones a resolver en sociedades con una gran diversidad cultural en las que el diálogo intercultural ha de contemplar el diálogo interreligioso.[46]

Charles Taylor y otros señalan que ese resurgir de lo religioso en nuestras sociedades no tiene por objeto solamente el caso de religiones establecidas que se reafirman públicamente en muchos contextos culturales, sino que tiene que ver con demandas en torno a una nueva espiritualidad, lo cual no siempre implica búsqueda de respuesta en religiones tradicionales.[47] En otros casos, se pone en revisión la concepción antropocéntrica del humanismo de la modernidad en proceso de secularización, destacando además que tal antropocentrismo venía a ser de suyo androcentrismo.[48] Si lo primero se sitúa en la órbita de aquella "religión invisible" que, por privatización de lo religioso, fue detectada por el sociólogo Thomas Luckmann,[49] lo segundo se sitúa en la vía que conduce a revisar la realidad de una sociedad secular con el lastre de la mentalidad tecnocrática que con la modernidad se impuso. Paralela a esa mirada está la que cuestiona una secularización que resituó la religión en la sociedad, pero no tocó el patriarcalismo que llevaba consigo la mayoría de las religiones. Sea, pues, por el nihilismo de una crisis de sentido que al cabo suscita la búsqueda de nuevas respuestas; sea por las motivaciones que van con una conciencia ecologista que critica un antropocentrismo que, aun crítico en su día con las religiones, no deja de ser heredero de ellas; sea por la crítica desde el feminismo al poso patriarcal de las tradiciones religiosas: el caso es que modernidad y secularización se cuestionan como procesos que desembocan en las crisis actuales.

La crisis de la modernidad, que se acusó ya fuertemente en las décadas finales del siglo XX cuando se empezó a hablar de postmodernidad, conduce, pues, a la revisión de la secularización. A ello contribuyeron el levantar acta de la "crisis de los metarrelatos" sobre la que Lyotard dirigió la mirada[50] —la secularización transcurrió también de la mano de la propia narrativa sobre la que se impulsaba—, así como la autodiagnosis de una razón que pasó a comprenderse como "débil", según fórmula de Vattimo, la cual desde esa posición entabló diálogos con la herencia de

[46] *Cfr.* J. A. Pérez Tapias, *Ser humano. Cuestión de dignidad en todas las culturas,* Madrid, Trotta, 2019, pp. 343 y *ss*.

[47] *Cfr*. Ch. Taylor, *La era secular II*, pp. 329 y *ss*.

[48] *Cfr*. Rosi Braidotti, *Posthumano*, Barcelona, Gedisa, 2015.

[49] *Cfr*. Thomas Luckmann, *La religión invisible. El problema de la religión en la sociedad moderna*, Salamanca, Sígueme, 1973.

[50] *Cfr*. Jean-François Lyotard, *La condición posmoderna*, Madrid, Cátedra, 1987.

una fe religiosa que anticipaban lo *postsecular*;[51] es más, le daba respuesta propugnando un "cristianismo no religioso" como valor cultural[52] —planteamiento cercano al más radicalizado presentado por Vicenzo Vitiello en su obra *Cristianismo sin redención*—.[53] Después de todo, un cristianismo así interpretado es ofrecido como respuesta a quienes enfatizan que la secularización como proceso lo ha sido más bien de *descristianización*.[54]

¿Todo lo señalado significa que nos vemos inmersos en un proceso inverso de "desecularización", como Peter Berger ha venido a sostener?[55] En cualquier caso, aun no siendo exactamente así, ¿por dónde seguir tratando con un hecho religioso que es insoslayable y que en los mismos espacios públicos hace notar su ineludible presencia? Son las cuestiones a las que se enfrenta Habermas.

*Presencia y papel de las religiones en sociedades actuales. Defensa de Habermas de la voz de las religiones en el debate público*

Hay que tener en cuenta cómo llega Habermas a reconsiderar lo que las religiones suponen en nuestras sociedades y qué hacer en relación con ellas en el debate público y respecto a su presencia política. Se puede pensar que el último Habermas vuelve su mirada a la religión de una manera tal que le aproxima a Horkheimer y su "anhelo de lo totalmente otro", reconociendo el enfoque habermasiano que eso, tan relevante para los motivos de la conducta moral, queda más allá de lo que la filosofía puede decir, máxime cuando tal enfoque se ubica explícitamente bajo un paradigma postmetafísico.[56] Respecto a éste, Habermas hace hincapié en cómo el mismo "proceso de aprendizaje" al que ha obligado la modernidad ha comportado el dejar atrás la metafísica como saber omniabarcante

[51] *Cfr*. Gianni Vattimo, (comp.), *La secularización de la filosofía. Hermenéutica y postmodernidad*, Barcelona, Gedisa, 1992.

[52] *Cfr*. G. Vattimo, *Después de la cristiandad. Por un cristianismo no religioso*, Barcelona, Paidós, 2003.

[53] *Cfr*. Vincenzo Vitiello, *Cristianismo sin redención. Nihilismo y religión*, Madrid, Trotta, 1999; "La espada, el amor y la existencia desnuda, o bien: cristianismo y nihilismo", en Roberto Esposito, Carlo Galli y V. Vitiello (comps.), *Nihilismo y política*, Buenos Aires, Manantial, 2008, pp. 239-265.

[54] *Cfr*. Alfredo Fierro, *Sobre la religión*, Madrid, Taurus, 1979, pp. 246 y *ss*.

[55] *Cfr*. Peter L. Berger, *The Desecularization of the World: Resurgent Religion and World Politics*, Washington, Ethics and Public Policy Center, 1999.

[56] *Cfr*. J. Habermas, ¿ *Pensamiento postmetafísico*, Madrid, Taurus, 1990, pp. 38 y *ss*.; *cfr*. Ricardo Hurtado, *Cinco estudios sobre Habermas. Democracia, feminismo y religión en el marco de las sociedades cosmopolitas actuales*, Sevilla, Benilde, 2020, especialmente "De lo postmetafísico a lo postsecular, El papel de las religiones en la democracia deliberativa", pp. 143-178.

con pretensión de dar cuenta desde la razón de *la verdad* acerca del mundo y del ser humano mismo, trayendo a su terreno los contenidos de la fe, y presentando todo ello con valor de universalidad. Eso, que fue puesto radicalmente en cuestión, sea por la vía empirista iniciada por Hume, sea por la crítica acometida por Kant, no es recuperable, a pesar de intentos como el de Hegel, por otra parte no ajeno a esa crisis de la metafísica, sino todo lo contrario en su ímprobo esfuerzo por articular una nueva elaboración de la misma. Aunque cabe señalar que Habermas no tiene en cuenta otras propuestas de metafísica bajo un paradigma distinto de los anteriores, asumiendo radicalmente la insostenibilidad de éstos, como es el caso de la *metafísica de la alteridad*, partiendo de la ética como "filosofía primera", de Levinas,[57] lo cierto es que él no escatima esfuerzos en destacar que pensamiento *postmetafísico* no implica necesariamente ser antimetafísico, en el sentido de una descalificación absoluta de la metafísica. En cambio, un pensamiento postmetafísico al modo de Habermas recoge la herencia de la metafísica —análogo es el caso, salvando las distancias, de la *herencia de sentido* de la religión—,[58] haciéndose cargo de los insoslayables problemas que abordaba, con consciencia de los límites de una razón —ahora entendida como "lingüistizada"— que no puede alcanzar las otrora pretendidas respuestas.[59]

Hay que decir que también se sitúa Habermas en vecindad del decir de Adorno acerca de que no podemos prescindir del *punto de vista de la redención*, aunque no podamos ni debamos manejarlo. Y él mismo, al acercarse a los motivos para el comportamiento moral, asumiendo que no es cuestión que resuelva una ética procedimentalista, declara cómo le afectó la declaración de Marcuse al final de su vida haciendo hincapié en que la compasión —"nuestro sentimiento por el dolor de los otros"— definitivamente es el sentir que aporta la base motivacional de la moralidad.[60]

Abundando más en esos acercamientos de Habermas a los miembros de la *primera generación* de la Escuela de Fráncfort, no hay que pasar por alto su atención a las cuestiones relativas a la memoria de las víctimas: "lo que debemos a los inocentes asesinados".[61] En este punto, Habermas

[57] *Cfr.* Emmanuel Levinas, *Totalidad e infinito. Ensayo sobre la exterioridad*, Salamanca, Sígueme, 1995.

[58] *Cfr.* J. A. Pérez Tapias, *Universidad y humana dignidad. Verdades de las Letras frente al mercado de la posverdad*, Granada, Universidad de Granada, 2018, pp. 132 y *ss*.

[59] *Cfr.* J. Habermas, "Religión y pensamiento postmetafísico. Una réplica", *Mundo de la vida, política y religión*, pp. 108-157; "Contribución a la cuestión de una genealogía del pensamiento postmetafísico", *Una historia de la filosofía*, pp. 135-152.

[60] *Cfr.* J. Habermas, *Perfiles filosófico-políticos*, Madrid, Taurus, 1984, p. 296.

[61] *Cfr.* J. Habermas, *Mundo de la vida, política y religión*, pp. 154 y *ss*.

contacta con Benjamin, siendo obligado, por otra parte, a subrayar su interesante relación con Johann-Baptist Metz, teólogo, muy influenciado por el filósofo de *Sobre el concepto de historia* —como es sabido, título recogido en otras traducciones como *Tesis de filosofía de la historia*—, respecto a la mirada habermasiana en cómo la religión, concretamente la tradición judeocristiana, puede hacer valer ese pensar *anamnético* como aportación imprescindible para nuestra sociedad y su cultura ético-política.[62]

Como "contexto de descubrimiento", es de lo más significativo que Habermas reconsidere la religión —las religiones, en su pluralidad— a raíz de debates en torno a cuestiones de bioética, como se refleja en su libro *El futuro de la naturaleza humana,* especialmente bajo el epígrafe "creer y saber",[63] donde postula una secularización "no descarriada" —dado lo que fue y sigue siendo, en determinados ámbitos, el intento de suplantar toda cosmovisión religiosa—, sino que sea capaz de aplicar un efectivo *principio de tolerancia* —de activa receptividad ante planteamientos diferentes— en la discusión pública de una sociedad pluralista.

El nudo de la cuestión estriba en cómo hacerse cargo de que los recursos procedimentalistas para lograr acuerdos sobre *cuestiones de justicia* no pueden dejar de contar con que en esa búsqueda intersubjetiva, intercultural e interreligiosa de un acuerdo posible, no ha dejado de contar con que los intervinientes parten de sus respectivas concepciones de lo *bueno*. Éstas se deben a una *moral de máximos*, aunque luego el proceso dialógico comporte acotar *lo justo* respecto de *lo bueno*, como lo susceptible de ser aceptado en común como obligante para todos —Habermas reconoce la aportación de John Rawls y su concepción del "consenso entrecruzado" en lo que atañe a la búsqueda de lo justo desde ideas diversas de lo bueno—,[64] e incluso de lugar a que lo *justo* retroactúe sobre *lo bueno* para que las ideas al respecto respondan mejor a parámetros universalizables de derechos humanos y dignidad. El reenfoque habermasiano tiene en cuenta que con ello va algo que las tradiciones religiosas aportan desde su papel en la socialización moral: la transmisión de motivos para el buen actuar, lo cual no resuelven los criterios procedimentalistas para sostener pretensiones de corrección normativa. Tal apreciación es, efectivamente, congruente con las consideraciones de Habermas, tanto al señalar que, ante los procesos de subjetivación y las demandas de sentido, la filosofía sólo

[62] Véase especialmente el escrito de Habermas "Israel o Atenas; ¿a quién pertenece la razón anamnética", en su libro *Fragmentos filosófico-teológicos*, pp. 89-100.

[63] *Cfr.* J. Habermas, *El futuro de la naturaleza humana*, pp. 129 y *ss*.

[64] *Cfr.* J. Habermas, *Mundo de la vida, política y religión*, pp. 237 y *ss*.

puede movilizar "la quebradiza unidad de la razón",[65] como al acentuar que esa misma filosofía "no puede ni sustituir, ni eliminar a la religión".[66]

Desde esa revalorización de lo religioso que atiende a su dimensión subjetiva, la mirada de Habermas pasa al plano objetivo de las dinámicas sociales.[67] Piensa al respecto que la filosofía, desde su tarea hermenéutico-crítica, no puede dejar de atender a las tradiciones religiosas, las cuales son, entre otras cosas, tradiciones de *sentido*. Es una de las razones de su perdurabilidad, dada la misma función cultural que con ello cumplen, importante además para los humanos que viven en cada cultura —vinculadas siempre, en su origen remoto, a una matriz religiosa, aunque ello no implique garantía de indefinida perdurabilidad—. Todas, las tradiciones religiosas, se autocomprenden como portadoras de una verdad relativa al sentido de la existencia humana, individual y colectiva, que además se vive en las prácticas rituales que, sin duda, son elemento indicador de la especificidad de lo religioso.

La densidad de lo religioso, incluso en las manifestaciones que lo distorsionan, provoca también que las comunidades religiosas como tal reclamen un papel protagonista en las deliberaciones públicas, y ello desde los planteamientos que colectivamente comparten en torno a lo que estiman correcto. Habermas se muestra a favor de que la voz de las comunidades religiosas, y no sólo de los individuos que hablan desde sus convicciones de fe, se tenga en cuenta, para lo cual obviamente ha de ser enunciada como tal. Por otra parte, respecto de esas deliberaciones, hay que tener en cuenta algo más que matices, según se trate de prácticas discursivas en el espacio público social —donde las iglesias intervienen como cualquier otro colectivo en el uso de la libertad de expresión— o en el espacio público político —el propio de instituciones como son los parlamentos. En este caso, ¿hasta qué punto las comunidades religiosas pueden llevar su voz en tanto que tales, por más que sea a través de individuos elegidos como representantes por los cauces democráticos establecidos?

Habermas se inclina por no cerrar esa posibilidad, siempre que quienes intervienen en el debate desde esa condición, explicitando lo que en su discurso se debe a una posición religiosa, tengan en cuenta la necesaria *traducción* que han de hacer de sus motivos religiosos a un lenguaje secular en el que se expresen razones susceptibles de compartirse desde el ejercicio en democracia de una razón autónoma. No obstante, si a esa obligación de *traducción* ha de serle correlativo el esfuerzo de interlocutores no

[65] *Cfr.* J. Habermas, *Perfiles filosófico-políticos*, p. 34.
[66] *Cfr.* J. Habermas, *Pensamiento postmetafísico*, p. 63.
[67] *Cfr.* J. Habermas, *Mundo de la vida, política y religión*, pp. 95 y *ss.*

religiosos por hacerse cargo de las razones así expresadas, llegan a partir de ahí demandas de ser cuidadosos con las exigencias de un principio de igualdad que en su aplicación no ha de conducir —como argumento, Habermas, en *Entre naturalismo y religión*, alude a "una indebida carga mental y psicológica—"[68] a un plus de rigor que perjudique a quienes hablan desde su tradición religiosa.

Habermas pone todo su interés en la convivencia social en condiciones democráticas en las que la deliberación pública ha de abrir espacio a todas las voces, en aras de los consensos necesarios y haciendo lo correcto al reconocer que las religiones también son portadoras de contenidos de verdad en virtud de la razonabilidad de sus expresiones de fe[69] —y la parte secular no puede pretender acaparar unilateralmente, arrogándose exclusividad desde su autocomprensión de la razón, lo que sea susceptible de hacerse valer argumentativamente—.[70] ¿Pero se abre así una puerta que suscite reticencias por cuanto puede dar lugar a la introducción de planteamientos confesionales en discursos proferidos en el ámbito político con capacidad de condicionar *confesionalistamente* las decisiones políticas? Tal es el punto delicado de la cuestión que nos ocupa.

### *La tarea postsecularista de consumar la secularización, negando un paradigma postsecular y poniendo a salvo un principio de laicidad necesario también para el diálogo interreligioso*

La pregunta entonces es: ¿el diagnóstico sobre una secularidad de la que cabe decir que, en ciertos aspectos, derivó a extremos secularistas, lleva a concluir, en una supuesta etapa *postsecular*, que hay que rebajar exigencias democráticas de laicidad, incluso en el espacio público político? Tal pregunta acecha en el debate suscitado y su respuesta busca distinguir entre dos puntos. Por un lado, lo *postsecularista*, referido a una fase cultural donde lo religioso es mejor apreciado en el ámbito social y su complejidad cultural, recusando, por tanto, un *secularismo* enfático que desprecia el hecho religioso, pues considera que desde las tradiciones y comunidades religiosas pueda aportarse contenido de verdad susceptible de ser compartido desde la autonomía de la razón. Por otro, lo *postsecular*, entendido como un diagnóstico epocal que, si no es imposible, es indeseable si en verdad se confirmara, por lo que implica abandono de la *secularidad* con sus logros emancipadores.

[68] J. Habermas, J., *Entre naturalismo y religión*, p. 137.

[69] *Cfr*. J. A. Pérez Tapias, *Imprescindible la verdad*, Barcelona, Herder, 2022, pp. 199 y *ss*.

[70] *Cfr*. Habermas, *Una historia de la filosofía*, pp. 107-114.

En consecuencia, asumimos el *postsecularismo* dependiendo de la aceptación de la crítica a un secularismo no justificable en su exceso y, además, alejado de las mismas realidades sociales y culturales, especialmente si se tiene en cuenta la presencia de lo religioso en culturas no occidentales.[71] Por su parte, lo *postsecular* es rechazable, por lo que supone dé marcha atrás respecto a la secularidad históricamente alcanzada, al menos en una determinada medida en la cultura occidental y también como proceso que puede darse en otras culturas siempre que sea desde los impulsos de sus respectivas tradiciones, sin sometimiento a un injustificable canon occidentalista, lo cual no dejaría de ser recusable resto de prácticas coloniales bajo injustificable visión de supuesta hegemonía.

Hecha la anterior distinción —necesaria para no quedar encerrados en lo que puede aparecer como paradoja de asumir el *postsecularismo* para criticar lo *postsecular*—, es momento de recoger indicaciones como las de Victoria Camps sobre una "secularización inacabada",[72] para apuntar a la conclusión de que lo necesario es *consumar la secularización*, orientándola hacia una mejor y más plena realización de la misma, que tendrá su confirmación en que no se recaiga en nuevas sacralizaciones (del mercado, de la nación, del Estado, de la propia comunidad religiosa, de la identidad cultural, de la razón misma) y en que se avance hacia la consolidación del *principio de laicidad* en los Estados democráticos de derecho —a ello no deja de apuntar Habermas cuando, con un fino criterio, describe las sociedades secularizadas como "desclericalizadas"—.[73]

El imprescindible *principio de laicidad*, con una función garantista de las libertades, incluso ante los equívocos en torno a una "laicidad asimétrica",[74] asegura la no discriminación entre ciudadanos y comunidades por sus creencias religiosas, o por la ausencia de ellas, así como la indispensable diferenciación de ámbitos entre el espacio público político (el Estado y sus instituciones), el espacio público social (de la sociedad civil y su opinión pública) y los espacios comunitarios e interpersonales donde los individuos comparten sus convicciones religiosas.[75] En este punto, es importante hacerse cargo de lo que, en sintonía con la razonable defensa

---

[71] *Cfr.* J. Habermas, J., *Mundo de la vida, política y religión*, pp. 276 y *ss.*

[72] V. Camps, "La secularización inacabada", en D. Gamper, *op. cit.*, pp. 21-40.

[73] *Cfr.* J. Habermas, *Mundo de la vida, política y religión*, p. 109; J. A. Pérez Tapias, "Una visión laica de lo religioso", en B. Courcelle, *Laicidad en España. Estado de la cuestión a principios del siglo XXI*, Motril, Concejalía de Educación, 2001, pp. 127-140.

[74] D. Gamper (ed.), "Laicidad postsecular", *op. cit.*, pp. 160-175. Especialmente 171-173.

[75] *Cfr.* J. A. Pérez Tapias, "Laicidad, emancipación y reconocimiento. Otro proyecto inacabado de la modernidad", *Del bienestar a la justicia. Aportaciones para una ciudadanía intercultural*, Madrid, Trotta, 2007.

de la *secularidad*, y no ya de lo propugnado como *secularismo*, es entendido con el uso de la fórmula "laicidad positiva", expresión que matiza lo significado en muchos contextos por "laicismo" en referencia al movimiento que, tratando de impulsar la coherencia de Estados democráticos de derecho logrando que sean efectivamente laicos, llega a pretender, no espacios públicos institucionalmente *políticos* sin interferencias religiosas, sino también espacios públicos *sociales*, igualmente sin presencia de religiones, lo cual es pretensión desmesurada que no se compadece con la secularidad que es obligado incluso consumar. Tal versión del laicismo es la que va aparejada a la aquí discutida versión del secularismo, tratándose de un emparejamiento que a decir verdad no favorece, por su maximalismo, el seguir propugnando el par formado por laicidad y secularidad. Hay que decir, a la vez, que para avanzar en laicidad consolidando secularidad es necesario continuar poniendo en cuestión que estemos propiamente en una sociedad *postsecular* —por el contrario, hace falta más secularización exigiendo también laicidad—, así como recusar el dirigirnos hacia sociedades que abandonen la secularidad con el bagaje emancipatorio que con ella acumularon. Por ello es interesante observar cómo Habermas marca distancias respecto a la expresión "sociedad postsecular" —el mismo uso de comillas en tal caso tiene esa función—, lo cual puede apreciarse tanto en sentido descriptivo como normativo.[76]

Para finalizar, cabe añadir que una secularidad irrenunciable no puede caer a estas alturas del siglo xxi por detrás de lo que ya vislumbró el republicano Spinoza —es referencia obligada en torno a lo discutido— como el adecuado tratamiento del pluralismo religioso en una sociedad democrática coherente y consecuente con la libertad de pensamiento y la libertad de expresión.

[76] *Cfr.* J. Habermas, *Mundo de la vida, política y religión*, pp. 263 y *ss*.

# LA POSTSECULARIDAD: POSIBILIDAD PARA UNA NUEVA EXPERIENCIA RELIGIOSA

## POSTSECULARITY: POSSIBILITY FOR A NEW RELIGIOUS EXPERIENCE

Carlos Mario Jiménez Vargas*

Resumen El proceso de secularización intentó remitir a la religión a la esfera de lo privado, sin embargo, en los últimos años se ha suscitado un fenómeno que enmarca nuevas connotaciones sobre la comprensión de lo religioso, el cual se conoce como *postsecularidad*. Éste afirma que las visiones y criterios morales provenientes de la experiencia religiosa siguen influyendo en la dinámica social, lo que demuestra ser más coercitivo en la conciencia de los ciudadanos que la normatividad cívica. Pese a este retorno a lo sagrado, la búsqueda ya no se realiza a través de las instituciones oficiales, sino mediante una inquietud personal, la cual aspira y se conforma mediante nuevas espiritualidades. En el ámbito religioso, algunos han visto la superación del cristianismo o postcristianismo. Por su parte, la llamada *postsecularización* representa un gran reto para las religiones históricas, pues enfrentan el desafío de en-

* Seminario Mayor Arquidiócesis de Hermosillo, Sonora. Universidad Anáhuac México.

contrar nuevos modelos para presentar y forjar la experiencia religiosa vínculante, no encerrada en el propio individualismo.

Abstract The process of secularization attempted to refer religion to the private sphere, however, in recent years a phenomenon has arisen that frames new connotations on the understanding of religion, this is known as *Postsecularity*. It affirms that the moral visions and criteria coming from religious experience continue to influence the dynamics of social life, proven to be more coercive in the conscience of citizens than civic regulations. Despite this return to the sacred, the search is no longer carried out through official institutions, but through a personal concern, which aspires and is shaped by new spiritualities. In the religious sphere, of some have seen in this the overcoming of christianity or post-christianity. The so-called *postsecularization* represents a great challenge for historical religions, as they face the challenge of finding new models to present and forge a binding religious experience, not locked in one's own individualism.

Palabras clave
Secularismo, secularidad, postsecularismo, religión, postcristiandad, espiritualidades, revival religioso

Keywords
Secularism, secularity, post-secularism, religion, post-Christendom, spirituality, religious revival

## Secularidad y Secularismo

La secularización es un proceso que se ha desarrollado durante los últimos siglos, el cual se caracteriza por ir modificando la autonomía de las sociedades frente a la autoridad e influencia de la Iglesia. A partir de este proceso, se desprenden dos comprensiones abiertamente contrarias, las cuales son enunciadas como *secularidad* y *secularismo*. En palabras de Michael Malaise, éstas se distinguen de la siguiente manera:

> La secularidad posee valor en sí mismo y sus fines son dignos de ser perseguidos también por sí mismos, aunque en última instancia estén subordinados a Dios. La secularidad del hombre significa que es adulto y responsable de su destino y del mundo que transforma, según sus propios planes para hacer de él una morada digna [...] La secularidad, legítima autonomía de las realidades terrestres y valorización del hombre, del mundo y de la historia, es un hecho positivo cuyo origen se encuentra en la tradición judeocristiana, y que ha sido reconocida solemnemente por el concilio Vaticano II (*Gaudium*

> *et Spes, 36*). [Por otro lado] El secularismo es una ideología inmanentista y atea, cerrada a la trascendencia y a los valores religiosos, que rechaza toda relación con Dios y el mundo y excluye a Dios, a quien considera "alienante" para el hombre [...] olvida el respeto al hombre en todas sus dimensiones y conduce —como demuestra la historia reciente— a su esclavitud.[1]

Después de diferenciar ambos conceptos, brevemente, se enunciarán las tres dimensiones en las cuales el secularismo logró mayor influencia en la mentalidad de las sociedades.

En primer lugar, la mentalidad secular está presente en la *dimensión política*. Tras la guerra de religión suscitada entre católicos y protestantes a mediados del siglo XVII, surge la necesidad de establecer una institución que garantice la neutralidad entre los ciudadanos de las distintas confesionalidades, lo que permitirá que ningún credo religioso o ideología influyan o determinen las políticas para la convivencia social. De ahí, se cosiderará la iniciativa de separación Iglesia y Estado, para garantizar la neutralidad en el espacio público y establecer una base firme para la toma de decisiones en el ámbito político. Así, el escenario político se declara laico y en adelante se formularán una serie de leyes de carácter positivas que garanticen el bien común y el respeto a los derechos del hombre basados en una concepción secular de la dignidad humana.

En segundo lugar, la *dimensión social*. Durante la Edad Media, al ambiente cultural de Europa se caracterizó por la llamada *cristiandad*, la cual garantizaba una cosmovisión integral y unitaria para los hombres de su tiempo. Sin embargo, el acontecimiento que rompe con esta unidad es la Reforma Protestante, ocasionando una ruptura en la visión de fe cristiana; junto con esto, llegan los resultados de la nueva ciencia empírica, los cuales son empleados por algunos, para cuestionar la autoridad de los argumentos religiosos. En consecuencia, "las sociedades modernas compartirán el mismo escenario social junto con otras diversas cosmovisiones, y ninguna religión, cosmovisión o incluso ideología laica puede pretender sin contestación ofrecer el punto de vista total y absoluto o el camino exclusivo de realización humana".[2] Esta dimensión social, junto con la dimensión política, justifican la reclusión de la religión a la esfera privada.

Finalmente, la *dimensión individual*. De las entrañas del protestantismo surge el *capitalismo*. Desde sus inicios, éste promovía una visión

[1] Michel Malaise, "Secularización y secularismo", en Paul Poupard, *Diccionario de las religiones*, Barcelona, Herder, 2003, p. 1636.

[2] Camilo Andrés Garzón Martínez, "Críticas a la propuesta habermasiana de una racionalidad postsecular", *Papel político*, Bogotá, vol. 22, núm. 2, 2017, p. 229.

individualista del hombre, la cual se ve potenciada por las ideas del liberalismo, que exaltan la libertad del individuo y una actitud hedonista ante la vida. Esto va a repercutir fuertemente en la visión secular que el hombre asumirá de cara a su experiencia y sentido religioso. En adelante, el individuo eligirá entre las diversas ofertas de sentido, avocándose a aquellas que le brinden más elementos significativos, para la confección de su propio sistema de sentido.

Ciertamente, el acercamiento a estas dimensiones ayuda a ubicar en cuales ámbitos ha tenido impacto el secularismo, sin embargo, también resulta interesante hacer un ejercicio de contraste, entre lo objetivos que se fue planteando el secularismo y los resultados que ha logrado. Respecto a sus objetivos, los promotores del secularismo veían a través de este movimiento "la existencia de un espacio público de discusión ciudadana como la nueva ágora de la razón natural y, en contrapartida, la privacidad de las creencias y prácticas religiosas, la búsqueda del sentido de la vida y la fundamentación moral y espiritual, y consiguientemente, la separación de la esfera pública y privada".[3]

Por otra parte, auguraban que tarde o temprano las religiones comenzarían por perder privilegios y credibilidad: "Desaparecerá o perderá la relevancia a medida que se eliminen sus causas. Cuando se supere la pobreza escandalosa, se universalice la educación, se erradique la desigualdad social y la opresión política sea cosa del pasado, la religión adquirirá el rango de pasatiempo personal".[4]

Tales objetivos giraron en torno a un optimismo con rasgos humanistas y a una serie de presagios negativos contra la Iglesia. Sin embargo, a pesar de tales pretensiones, no todas llegaron a cumplirse, aunque sí se debe reconocer que hay consecuencias importantes que pueden ser consideradas bajo tres procesos de secularización en los últimos años.[5] A saber:

*a)* *Proceso de desencantamiento*. Previo a las acciones secularistas, la religión había sido un un motor impulsor de la vida cultural en las sociedades, sin embargo, las funciones que, hasta entonces, desempeñaba fueron secularizadas para promover el ritmo y orden social; es decir, las nuevas sociedades comenzaron a asumir su liderazgo y pronto dieron forma a los Estados seculares. Como nuevos gestores de principios para la organización sociopolítica y

[3] Manuel Lázaro Pulido, "Pensar la religión desde la postsecularidad", *Philosophia. Revista de Filosofía*, Mendoza, vol. 77, núm 1, 2017, p. 65.

[4] Iván Garzón Vallejo, "Postsecularidad: ¿un nuevo paradigma de las ciencias sociales?", *Revista de estudios sociales*, Bogotá, núm. 50, 2014, p. 103.

[5] *Ibidem*, pp. 104-105.

económica, las sociedades seculares se vieron en la necesidad de establecer algunos criterios. Sin embargo, adolecían de terminología propia para el desarrollo de sus ideas, por ello no titubearon en echar mano de los contenidos teológicos, desconectándolos de su referencia a lo sagrado y estableciéndolos como referentes válidos por su carácter humanista. De esta manera, la Iglesia perdió su poder político y vio diluida la carga de algunos de sus conceptos teológicos.

*b)* *Crisis y decaimiento*. El llamado *desencantamiento* de las sociedades modernas produjo que la Iglesia comenzara a perder su liderazgo y que la influencia en la organización de los diferentes sectores de la sociedad se redujera por los nuevos actores en la escena social. Poco a poco, se fue perdiendo la práctica religiosa de los feligreses, lo que confinó a la Iglesia a la esfera privada. Como resultado se vivieron profundos cambios en la experiencia religiosa, en general.

*c)* *Privatización de la Iglesia*. A diferencia de los anteriores, este proceso se manifiesta en el individuo. Según José Casanova, el concepto de *privatización* alude "al hecho de que las creencias religiosas se han hecho subjetivas y que la religión institucionalizada se ha despolitizado".[6] Esto derivó en la experimentación de una doble consciencia; por un lado, la religiosa, que celebra y experimenta su fe, pero en la esfera de lo privado; por otro, la consciencia de ciudadano, cuyos criterios de vida y normativas para la participación pública serán regidos por una comprensión secular, que guardan poca o nula relación con su experiencia subjetiva de lo sagrado.

Aunque actualmente las sociedades y sus instituciones están profundamente impregnadas por la mentalidad secular, es sorprendente pensar que ya no goza del auge como en sus inicios, tal vez porque pasó de ser una propuesta de regulación neutral para la convivencia social sin predomino de ningún credo religioso sobre otro a una instancia de control laicista y relegación de las expresiones religiosas al ámbito de lo privado. Pese a los esfuerzos del secularismo, la pregunta por lo religioso sigue siendo un aspecto de suma importancia en la dinámica de la vida pública, ya que en cualquier sociedad se constata la procuración por lo religioso. Un ejemplo de ello es la búsqueda actual de experiencias espirituales que ayuden a las

---

[6] José Casanova, *Religiones públicas en el mundo moderno*, Madrid, Pensar, Publicar, Creer, 2000, pp. 57-58.

personas a conectar con lo trascendente. A este nuevo fenómeno se le ha denominado *revival religioso* y surge bajo el contexto de la *postsecularidad*.

## Postsecularismo

Sabemos que el secularismo se consolida durante la Ilustración, lo que es comprensible si recordamos que el proyecto de la Modernidad estaba fundado en una razón de búsqueda de la verdad a través de ciencias empíricas y, a la vez, excluyente de otro tipo de conocimiento, como el filosófico, por ejemplo. Esto derivó en una razón instrumental, la cual asumió una postura crítica e incluso de desprecio hacia la religión, pues la consideraba un mito que debía ser superado y un objetivo a derribar, ya que sus contenidos doctrinales se creían un impedimento para concretar dicho proyecto.

Entre 1970 y 1980 durante el contexto postmoderno, irrumpe el concepto de la *postsecularidad.* La confianza en la razón comenzó a ser cuestionada por tres aspectos: los incumplimientos de sus promesas en los ámbitos social, político y económico, ante el sufrimiento; los altos costes en la vida humana generados por los sistemas totalitarios, y los daños ecológicos y la sobreexplotación de recursos naturales con el objetivo de aumentar el capital. Por ello, tras estos señalamientos, la razón que sustentaba el proyecto de modernidad había quedado debilitada, y, en adelante, los esfuerzos se centrarían en la necesidad de encontrar nuevos modelos de fundamentación, para continuar con los proyectos de progreso sin fin.

Durante el cambio de paradigma que brinda la lógica de la razón, se comenzará a hablar de postsecularidad, como refugio del sentimiento y la pasión. Según Manuel Lázaro Pulido, los ideales seculares no deben asumirse como antagónicos, sino como una variación en las consecuencias del secularismo. Ciertamente, las propuestas y las instituciones seculares siguen vigentes en la estructuración de la sociedad actual, pero sus representantes han optado por una mayor apertura hacia las instituciones religiosas, las cuales, pese a todas las estrategias secularizantes, siguen influyendo en la vida pública a través de los ciudadanos, cuya conciencia es cívico-religiosa.

Para mayor precisión, se abordará el pensamiento del filósofo Jürgen Habermas, quien ha analizado detenidamente el tema de la postsecularidad.

## Habermas y la postsecularidad

Una vez destacados algunos aspectos histórico-críticos de la postsecularidad, conviene acercarse a una comprensión más conceptual del término. Jürgen Habermas introduce dicho concepto como "la descripción

sociológica de un tendencial cambio de conciencia en gran parte de las sociedades secularizadas o desesclesializadas, que entretanto se han adaptado al persistir de las comunidades religiosas y que, tanto en el espacio público nacional como en el ámbito de la política mundial, cuentan con el influjo de voces religiosas".[7]

Pese a los intentos por desaparecer a la religión del ámbito público, no se ha ausentado del todo, ya que sus criterios han configurado la vida de las sociedades a través de la conciencia y las costumbres de la cultura occidental. Además de las crisis que han devenido los últimos años en distintos ámbitos de la vida como la falta de sentido, el relativismo moral, nuevos fundamentalismos religiosos, contaminación, guerra y demás situaciones ante las cuales, las religiones —que por su naturaleza misma dotan de sentido, cohesionan la conciencia moral y promueven instituciones como la familia— han conservado su presencia. Habermas reconoce el aporte que ha hecho el cristianismo a la sociedad occidental, por ejemplo, múltiples conceptos como *persona*, *derechos humanos*, *dignidad humana*, *sociedad* y muchos más.

Quizá por ello, el filósofo alemán pone su mirada en las instituciones religiosas para responder a sus interrogantes: pese a que en las últimas décadas y debido al secularismo la religión ha sido relegada a la esfera privada, ¿por qué sigue vigente en la esfera pública?,[8] ¿cuáles son las características de este retorno a lo religioso?

Al analizar el fenómeno religioso, Habermas se preguntará sobre la conciencia de lo que falta[9] para mejorar el proyecto de Modernidad, pues

[7] Mauricio Urrea Carrillo, *Repensando la fe. Ejercicios actuales de filosofía cristiana*, La Rioja, Credo, 2014, p. 59. Otra descripción que nos ayuda a comprender a profundidad el concepto es la que ofrece Camilo Garzón: "Con este concepto, Jürgen Habermas ha ejercido una influencia mayor en el reciente debate respecto del rol social y la importancia de la religión. En principio, se trata de un término que busca describir la situación de la religión en buena parte de las sociedades modernas actuales, pero en su centro está la pregunta por la relación entre fe y razón y entre ciudadanos seculares y religiosos", *op. cit.*, p. 430.

[8] Actualmente, siguen apareciendo notables expresiones de religiosidad y grupos muy activos e influyentes, *vid.* I. Garzón Vallejo, *op. cit.*, p. 108.

[9] "Si echamos una primera ojeada al ensayo de Habermas 'La coniencia de lo que falta' percibiremos que la razón tiene una preocupación social, pero que, al mismo tiempo, reconoce que no puede hacer frente por sí sola a las cuestiones sociales, por lo que mira a su alrededor en busca de ayuda, de socios voluntarios, esperando encontrarlos en las comunidades religiosas. La frescura —o falta de desgaste— y su alto rendimiento distinguen a estas comunidades. Por eso hay que acudir a ellas. Son objeto de invitaciones y de reivindicaciones y hay que explicarles las reglas de juego". Norbert Brieskorn, "Del intento de tomar nueva conciencia de una relación", en Jürgen Habermas, *Carta al Papa. Consideraciones sobre la* fe, Madrid, Paidós, 2009, pp. 79-80.

le inquieta comprender cómo es que en el acercamiento a las religiones se puede aprender de ellas.[10] ¿Por qué sería bueno que la religión participara abiertamente en la esfera pública? Incluso, va un poco más allá y se pregunta ¿cuáles serían las condiciones mínimas para que puedan participar en la esfera pública?

Para el filósofo, esta reflexión —que surge como una necesidad de vida espiritual bajo el contexto de un mundo configurado por un materialismo consumista, basado en los principios de rendimiento y eficacia— debe plantearse desde la perspectiva postsecular,[11] pues, aunque lo secular en el ámbito político permanece, se advierte que en las sociedades que se reconocían secularizadas, vuelve a manifestarse el fenómeno religioso. Este revival se manifiesta, pero modificado por una variable importante, es decir, se vuelve a la religión, pero sin Dios, sin el Absoluto.

El resurgimiento se presenta con nuevas características, pues se hace una búsqueda de lo sagrado entre lo mágico y sobrenatural, pero sin la tutela de una institución religiosa que regule los contenidos dogmático-doctrinales. Es decir, se buscan respuestas ante la necesidad de satisfacer las exigencias de identidad, esperanza y consuelo, y ante la angustia de las conciencias individualistas, marcadas por un relativismo frívolo frente a lo que aqueja a la sociedad.

Luego del acercamiento que Habermas hizo al estudio de la religión, afirma haber encontrado una serie de intuiciones con carga semántica y cohesión moral, lo que dará pie a proponer que, desde el ámbito académico, se abra el espacio público a la religión, para lograr un enriquecimiento mutuo. Dicha apertura exige que la religión asuma los criterios de la racionalidad a la hora de plantear sus doctrinas y prácticas, y así evitar algún tipo de fanatismo con repercusiones en la conducta pública.[12]

Asimismo, exige que el Estado liberal deje atrás la manera secular-laicista con que mira toda expresión religiosa y permita la libertad.[13] A continuación, abordaremos las cuatro maneras en que se exigen tales puntos.

---

[10] Habermas reconocerá que en la tradición monoteísta, la religión "tiene a su disposición un lenguaje que posee un potencial semántico todavía no agotado, que se muestra superior en su poder de abrir el mundo, de formar la identidad, y en su capacidad para la renovación, la diferenciación y la colaboración." *Vid.* José María Mardones, *Síntomas de un retorno. La religión en el pensamiento actual*, Santander, Sal Terrae, 1999, p. 110.

[11] "La sociedad postsecular de la que nos habla Habermas es la situación de aquellas sociedades que ya han alcanzado el culmen de la secularización y, por cansancio ante tanta realidad materialista y consumista, posibilitan la vuelta de otro tipo de expresiones colectivas". *Vid.* Javier Aznar, "Las nuevas formas de 'religión civil' en espacio público", *Scripta Theologica*, Valencia, vol. 50, 2018, p. 63.

[12] Éste es uno de los puntos abordados en el encuentro Ratzinger/Habermas.

[13] *Cfr.* J. Habermas, "El resurgimiento de la religión, ¿un reto para la autocomprensión

En primer lugar, se debe garantizar que los ciudadanos religiosos puedan expresar sus convicciones provenientes de la tradición religiosa, de manera que se supere el diálogo asimétrico entre ciudadanos religiosos y seculares, sin tener que traducir cada uno su propio lenguaje. Ante ello, Habermas pide a los ciudadanos seculares[14] que hagan el esfuerzo por comprender el léxico religioso a través de una tarea cooperativa:

> Los ciudadanos religiosos pueden manifestarse en su propio lenguaje sólo si se atienen a la reserva de la traducibilidad. Esta carga queda compensada con la expectativa de que los ciudadanos seculares abran sus mentes al posible contenido de verdad de las contribuciones religiosas y se embarquen en diálogos [donde] puede ocurrir que resulten razones religiosas en la forma transformada de argumentos universalmente accesibles.[15]

Para que este aprendizaje entre ciudadanos transcurra, el filósofo alemán propone al ciudadano religioso reflexionar acerca de su autopercepción devota.[16]

En segundo lugar, Habermas sostiene que por una equivocada concepción neutral del Estado secular se ha perdido de vista que el ciudadano religioso experimenta un conflicto de conciencia, al verse obligado a asumir leyes que van en contra de su fe, ya que, a menudo, interpreta las leyes desde su cosmovisión religiosa y se posiciona ante ellas. Por tanto, nos queda preguntar, ¿bajo qué condiciones el Estado obliga a las personas a reconocer leyes que van en contra de su sentido religioso?, ya que les es permitido manifestar públicamente algún desacuerdo, siempre y cuando

de la modernidad?", *Diánoia*, México, vol. LIII, núm. 60, 2008, p. 105.

[14] "En principio, los ciudadanos secularizados, en la medida en que actúen en su papel de ciudadanos de un Estado, no deben negarles a las imágenes religiosas del mundo, un potencial de verdad, ni deben cuestionarles a los ciudadanos creyentes el derecho a hacer aportaciones en el lenguaje religioso a las discusiones públicas. Una cultura política liberal incluso puede esperar de los ciudadanos secularizados que participen en los esfuerzos de traducir las contribuciones relevantes desde un lenguaje religioso a un lenguaje públicamente accesible." J. Habermas, *Entre naturalismo y religión*, Barcelona, Paidós, 2006, p. 119.

[15] *Ibidem,* pp. 139-140.

[16] Según Habermas, el ciudadano religioso habrá de guiar su autorreflexión en tres ámbitos: primero, los ciudadanos religiosos tienen que encontrar una actitud epistémica hacia otras religiones y visiones del mundo que les son extrañas y con las que se topan dentro del universo de discurso ocupado hasta entonces por su propia religión; segundo, los ciudadanos religiosos tienen que encontrar, además, una actitud epistémica hacia la independencia del conocimiento secular y hacia el monopolio del saber socialmente institucionalizado de los expertos científicos; tercero, los ciudadanos religiosos tienen que encontrar una actitud epistémica hacia la primacía de la que gozan también las razones seculares en la arena política. *Ibidem*, pp. 144-145.

el lenguaje no refleje su visión religiosa, aunque su reclamo sea legítimo y en bien de los ciudadanos, tanto en el ámbito secular, como religioso.[17]

> Los ciudadanos religiosos pueden reconocer esta estipulación o salvedad de la traducción institucional sin tener que desdoblar su identidad en componentes públicos y privados tan pronto como participan en discusiones públicas. Estaría en su mano, por lo tanto, el poder expresar y justificar sus convicciones en un lenguaje religioso cuando no encuentren traducciones seculares para ellos [...] El Estado no puede desalentar a los creyentes y a las comunidades religiosas para que se abstengan de manifestarse *como tales* también de una manera política, pues no puede saber si, en caso contrario, la sociedad secular no se estaría desconectando y privando de importantes reservas para la creación de sentido.[18]

En tercer lugar, Habermas le recuerda al Estado que la religión subyace al Estado secular. A través de la filosofía, el cristianismo ha aportado ideas y conceptos que actualmente conforman el léxico del Estado secular, entre los que destacan: "la responsabilidad, autonomía y justificación, así como historia y recuerdo, nuevo comienzo, innovación y retorno, emancipación y cumplimiento, enajenación, interiorización y encarnación, individualidad y comunidad [...] dignidad humana [...] Esta traducción (de lo religioso a lo secular) expande el contenido de conceptos bíblicos más allá de los límites de una comunidad religiosa al público general de heterodoxos y no creyentes".[19]

En cuarto y último lugar, Habermas propone al Estado liberal que la obligada separación entre Iglesia y Estado no llegue a transformarse en una indebida carga mental y psicológica que se les exija a los ciudadanos religiosos. Es decir, si bien es cierto los ciudadanos religiosos deben entender la exigencia de racionalidad en los argumentos, para proponer alternativas en la esfera pública, se pierde de vista que en algunos casos aún se impone de forma desigual a las tradiciones religiosas y a las comunidades religiosas: "visto en términos históricos, los ciudadanos religiosos tuvieron que aprender a adoptar actitudes epistémicas hacia su entorno secular actitudes que a los ciudadanos seculares ilustrados les han recaído sin esfuerzo".[20]

---

[17] *Cfr.* Roberto Simbaña, "La religión en la esfera pública: Habermas y el resurgimiento de la religión", *Religación. Revista de ciencias sociales y humanidades*, Quito, vol. 1, núm. 1, 2016, p. 74.

[18] J. Habermas, *Entre naturalismo y religión*, p. 138.

[19] *Ibidem*, p. 116.

[20] *Ibidem*, p. 146.

Sin duda, el filósofo alemán se ha adentrado en la postsecularidad. Gracias a la autocrítica ha logrado desarrollar nuevos nichos de reflexión entre debates viejos —como la razón y la fe— y nuevos —como los conflictos de conciencia—, los cuales los ciudadanos creyentes confrontan con sus ideales religiosos. La apertura a otras formas de conocimiento ha propiciado delimitar todas las partes para mantener una actitud de diálogo. Sin embargo, esta postura ha sido cuestionada por otros pensadores.[21] Además de ello, conviene analizar detenidamente otro fenómeno implicado en la generación del postsecularismo; hablamos del *postcristianismo*.

## Postcristianismo

Hemos señalado la alternativa del postsecularismo; por un lado, la reivindicación de las religiones en la esfera pública; por otro, la visibilización del revival religioso, el cual ha llevado a notables pensadores a replantearse los ideales seculares. Una perspectiva del replanteamiento es la búsqueda de la experiencia religiosa, pero sin institucionalizarla; es decir, emprender un camino de vida espiritual sin una adhesión dogmática, sólo a través de una práctica individual y autorreferencial.

Ante esta situación, se ha planteado una doble reflexión. Por un lado, hablamos de lo que algunos se han apresurado a nombrar como *postcristianismo*, el cual denota su condición de religión superada y en franca decadencia. Por otro, la emergencia de una sociedad postsecular, que ve una puerta de salida a la pregunta por la trascendencia religiosa en las nuevas espiritualidades, cuya objetivo es deslindarse de toda religión institucional.

Respecto del postcristiansimo, es conveniente precisar que al hablar de él, no se está haciendo alusión a la postcristiandad, ya que con ésta se

[21] Según Carlos Miguel Gómez Rincón: "No obstante, es problemática su exigencia de darle prioridad a los valores y principios seculares sobre los religiosos y, en general, su presuposición de que el lenguaje secular ofrece una base común neutral, desligada de toda la tradición particular. Sin la constitución genealógica de la razón secular, han intervenido ciertas tradiciones religiosas particulares; su universalidad no puede garantizarse mediante su justificación postmetafísica, simplemente porque no podemos presuponer, *a priori*, que un pensamiento postcristiano genere los mismos principios que uno postmusulmán o postbudista." *Vid.* "La transformación postsecular de la relación entre religión y racionalidad", *Revista Ideas y valores*, Bogotá, vol. LXIV, núm, 2017, p. 83. Otra voz crítica ante la postura habermasiana es la de Manuel Lázaro: "Habermas, desde el discurso que tiene en cuenta la sociedad postsecular y la filosofía postmetafísica, niega la posibilidad de una razón convincente en el núcleo institucional de la razón pública. Estando cenvencido de que la sociedad no necesita para construirse de fundamentos premorales, metafísicos, religiosos no le niega la voz, pero le niega la racionalidad a su discurso." *Vid.* "Pensar la religión desde la postsecularidad", p. 70.

designa el esquema teológico-pastoral que la Iglesia conservó durante toda la Edad Media, con un discurso salvífico, unificado y omniabarcante que incluía todas las dimensiones de la vida pública y eclesial. En este caso, se habla de postcristiandad para referirse, en palabras de Mariano Corbí, como un:

> Término, actualmente generalizado, [que] evoca la idea de un acabamiento y exige interpretación para dilusidar los contenidos de la novedad que señala. La palabra connota dos sentido: por una lado, la salida de la religión entendida como garante del lazo social y proveedora de sentido y, por otro lado, conforme lo señalan teólogos cristianos implicados en el diálogo interreligioso: fin del discurso de la inclusión o exclusión, respecto de las diferencias religiosas y asuntos del cristianismo como una religión particular en medio de las demás.[22]

Aceptemos que el cristianismo está perdiendo presencia en el mundo actual, y que la voz de la Iglesia ha disminuido en fuerza y alcance, hasta considerarse como una expresión más.[23] Sin embargo, hay que precisar que su disminución no es por ser la religión cristiana, sino por la creciente indiferencia hacia lo religioso, como problema común. Esto da lugar a preguntarse si la pérdida del poder, en lugar de perjudicar ha traído más libertad, por ejemplo, el fomento del diálogo interreligioso[24] en distintos ámbitos.[25] De esta manera, no se debería entender a la postcristiandad como el final del cristianismo, sino como una oportunidad para ubicarse en el escenario mundial y obligarse a repensar su tarea ante el mundo y ante sí mismo.[26]

Las espiritualidades emergentes en el contexto postsecular han introducido un debate entre los creyentes, el cual es si esa primavera postsecular que ha revivido la búsqueda por la trascendencia religiosa tiene como

[22] Gerardo Anaya Duarte, *Humanismo cristiano para una época postcristiana*, León, Universidad Iberoamericana, 2013, p. 18.

[23] *Cfr. Ibidem*, p. 17.

[24] Un ejemplo de esta postura se deja ver en las publicaciones papales de Francisco: *Laudato Si*, *sobre el cuidado de la ecología* (2015); *Amoris Laetitia*, *sobre las familias* (2016); *Fratteli Tutti*, *acerca de la conciencia social de asumirnos como hermanos* (2020).

[25] Como el gran diálogo que tuvo el entonces cardenal Joseph Ratzinger con el filósofo alemán Jürgen Habermas en la Academia Católica de Baviera en Munich, el 19 de enero de 2004.

[26] Justamente ésta fue la intuición que el entonces Papa Juan XXIII tuvo al momento de convocar a la Iglesia a un Nuevo Concilio. La inspiración quedó plasmada en una de las cuatro constituciones dogmáticas llamada *Lumen Gentium*, *Sobre la Iglesia*, aprobada el 19 de noviembre de 1964.

declaratoria final que la religión ha quedado obsoleta y debe ser superada. ¿Podrán las nuevas espiritualidades llenar el vacío que dejarían las religiones?, ¿les será posible desempeñar esa misma labor?

Ordinariamente, se ha entendido que la espiritualidad está en referencia a una religión, y que cada religión desarrolla su espiritualidad. Así es como se puede hablar de la espiritualidad cristiana, judía, islámica, budista o hinduista. Sin embargo, actualmente se plantea una inversión en este esquema. Al parecer, la tendencia se inclina a un desplazamiento de la religión, dejando en el centro de atención a las nuevas formas de espiritualidad. Tal es el caso de Felícimo Martínez y Reyes Mate, quienes proponen una visión comparativa entre espiritualidad y religión.

> La espiritualidad nos conduce a experimentar la verdad; la religión nos da doctrinas o creencias que a lo sumo apuntan a la verdad, pero no son la verdad. La religión nos facilita mapas para entender el territorio, pero no es el territorio; una persona que se queda en la religión se queda en el mapa; la espiritualidad nos permite recorrer el territorio. Mientras que la doctrina que propone una religión es una interpretacion de lo que es, la espiritualidad nos hace adentrarnos en lo que es […] La religión, sea la que fuere y con todos los elementos que la compone, debe estar al servicio de la espiritualidad, [pues] ha de servir para engendrar y mantener viva la experiencia espiritual, so pena de perder su valor y sentido. De ahí que la religión está sometida al cambio, en el tiempo y en el espacio, mientras que la experiencia espiritual será el objeto permanente a perseguir.[27]

Dada la comparación entre espiritualidad y religión, estos autores sugieren reconocer la primacía de la espiritualidad, respecto de las religiones:

> De ahí que hoy, ante la crisis religiosa y el abandono de la religión, la espiritualidad emergente puede entenderse como un desafío a la religión, aunque en algunos casos y por algunos autores se presente como una espiritualidad atea, sin Dios. Esta espiritualidad no es agresiva, no va contra Dios, no tiene que ver con el laicismo resentido y beligerante; respeta las otras posturas. Busca el cultivo de la dimensión profunda del hombre, la trascendencia en la inmanencia; se pregunta por el sentido último de la vida; valora la Naturaleza como espacio de encuentro con uno mismo y con el alma del

[27] Felicísimo Martínez y Mate Reyes, *Dios en la ciudad secular*, México, Anthropos, 2016, p. 41.

> mundo; infunde esperanza en los momentos límite de la vida, aunque no habla de resurrección personal ni de descanso en Dios.[28]

Con este posicionamiento, aparentemente las religiones han quedado desplazadas a segundo término, pues al parecer su identidad particular termina por estorbar al momento de plantearse una espiritualidad de tipo universal. Tal afirmación invita a pensar que las diferencias particulares, en lugar de valorarse en su justa riqueza, para aprender y complementar la experiencia religiosa, deben de suprimirse, para uniformar un camino espiritual.

Reconocer la identidad de cada religión, entendida como la forma en que un grupo religioso ha ido adentrándose en el misterio sagrado, traduce esa experiencia en la vivencia de su doctrina, moralidad, ritos y rituales, lo cual no debería representar riesgo para nadie. Centrarse en el seguimiento o espiritualidad uniformada tendría un alto costo, ya que se renunciaría a la identidad religiosa, es decir, al cómo has conocido o te has relacionado con esa divinidad, mediante las experiencias y expresiones litúrgicas, comunitarias y desde una conciencia personal-social en exigencia de vida moral. Por tanto, el futuro de la religión presentada en estos términos parece una apropiada respuesta a la denominada *estación postsecular* por demás inmanentista, donde ya no hará falta la religión como institución, pues sólo bastará el deseo personal de albergar una espiritualidad, que sin mapa o tradición alguna oriente la búsqueda y dé garantía de encontrarse con la divinidad, pero sin deambular en la infinidad de búsquedas y con el peso existencial de haber terminado la estancia en esta vida sin religión y sin espiritualidad.

## Conclusión

La postsecularidad es un retorno a la búsqueda de lo sagrado y trascendente, y exige por parte de todas las religiones purificar su estructura, depurando lo secundario y fortaleciendo lo esencial. Visto positivamente, este fenómeno es un profundo reclamo de las nuevas generaciones, quienes han evidenciado los procedimientos con los que actúan tanto las instituciones religiosas, como las seculares. Ante esto, se ha emprendido una búsqueda por lo sagrado en las nuevas formas de espiritualidad, donde la religión se ha vuelto un anticuario de objetos con resignificación.[29]

[28] *Ibidem*, p. 42.

[29] Estamos ante un concepto débil de *religión* entendido como todo proceso de autoescucha; todo método de relajación para vencer el estrés; toda especie de cura humanista en la que se reponen fuerzas. La función de tal concepto podría ser asumida por

Desde una visión crítica, se puede decir que la postsecularidad no es la visión opuesta del secularismo, sino la adaptación a los tiempos postmodernos. La tan afamada apertura de Habermas no deja de querer imponer que las religiones sean reguladas por la razón y los criterios principales de las instituciones seculares. Además, de que no reconoce el logos implicado en las afirmaciones doctrinales; sólo sus interpretaciones desde la razón, como si ésta fuera diferente a la razón con que se cree religiosamente. Cabe mencionar que al proyecto secular no le afecta si la creencia es comunitaria o individual, sólo importa que sea regulada por las instituciones en las que se han concretizado los ideales secularistas, para ser incluida en la esfera pública.

El objetivo original del secularismo no es acabar con la religión, sino neutralizar su injerencia en la toma de decisiones en la vida pública. Tal vez lo que sí afecta es el rumbo que fueron tomando sus representantes, como el sometimiento y el intento de exterminar la religión.

Respecto al revival religioso, cabe afirmar que no es otra cosa más que la expresión más genuina en el hombre de buscar lo sagrado y afirmar su propia identidad, lo cual es inherente a su existencia, ya que puede vivir aceptando o negando modelos de religión, pero nunca dejar de indagar.

En relación con la religión, específicamente el cristianismo, la postsecularidad pone de manifiesto dos oportunidades para los creyentes. Por una parte, hay que conocer la gran tradición espiritual que se tiene en el cristianismo, pero también la ignorancia acerca de sus orígenes. Por otra parte, una propuesta doctrinal más atractiva permite formas y lenguajes adecuados para conectar nuevamente con lo sagrado.

Referente a la regulación de las dinámicas institucionales, la postsecularidad es un signo que ha venido a mostrar que la religión no desea ser parte de una estructura cuyo monopolio de lo sagrado esté mediado por actitudes tan contrarias a la propuesta del Evangelio, como los clericalismos, fundamentalismos, esteticismos litúrgicos, la práctica de la simonía como expendedora de lo sagrado, el arribismo o los autoritarismos eclesiales; por el contrario, desea fomentar actitudes de apertura y diálogo con otras perspectivas.

Retomando la invitación que José María Mardones proponía treinta años atrás y que sigue vigente es que "la genuina hermenéutica teológica de la modernidad no se hará sin pasar por la crítica social y política. Este

---

la música, por la poesía o por cualquier otro mensajero de la belleza y la armonía. En definitiva, estaríamos ante un conjunto de estaciones hacia uno mismo; hacia la propia paz y serenidad; hacia la propia autorrealización. *Vid.* Manuel Fraijó, "¿Religión sin Dios? XXI Conferencias Aranguren", *Isegoría. Revista de filosofía moral y política*, Madrid, núm. 47, 2012.

es el desafío principal al que tiene que responder el cristianismo frente a la modernidad. Ha de conjugar la profundidad de experiencia de Dios con la solidaridad crítica en pro del camino social y la liberación del hombre”.[30]

Otra oportunidad que se abre con la postsecularidad es lo que en el Evangelio de san Marcos ya se había dicho: “El hombre no ha sido hecho para el sábado, sino el sábado ha sido hecho para el hombre” (*Mc* 2, 23-28). En un esfuerzo por adaptar este texto se podría decir que el hombre no ha sido hecho para la institución religiosa, cuya meta sea estar vinculado a un grupo, sino que la institución religiosa sea, para conducir la búsqueda natural que tiene por lo sagrado cada hombre, favoreciendo no sólo la experiencia personal, sino comunitaria y transformadora del entorno en el que vive a través de los valores que profese.

De modo que hay que situar la centralidad del hombre asociando la experiencia de lo sagrado con la dignificación de su condición humana, ya que es el hombre el verdadero punto de conexión entre lo sagrado, el mundo y la vida.

Destaquemos que no se debe despreciar el análisis de Habermas y la religión en el espacio público, pues ésta tiene un gran potencial de contenido que puede aportar para una mejor convivencia en las sociedades seculares. Asimismo, el cristianismo posee un vasto contenido espiritual y humano que puede promover una mejoría en las sociedaes actuales.

Finalmente, respecto a la búsqueda por las espiritualidades, considero que es peligroso despachar la gran experiencia que durante años han sumado las religiones. Se debe de tener cuidado que tales espiritualidades no sean un narcisismo disfrazado, que ahogue al hombre en una inmanencia y lo limite a experimentar una auténtica trascendencia. Esta búsqueda sólo deja al descubierto la gran necesidad de verdaderos maestros de vida espiritual en la actualidad, donde nos hemos acostumbrado a ser sociedades que reclaman y se conforman con soluciones superficiales a estilos de vida de la misma talla. La tarea ante la postsecularidad es interpretar los signos de los tiempos actuales, volver a encontrarse con la gran tradición mística de nuestra fe como cristianos y proponer modelos de vida espiritual, no en estructuras eclesiales que sofoquen el Espíritu, sino que lo disciernan y reconduzcan a la vida ordinaria.

[30] J. M. Mardones, *Para comprender las nuevas formas de la religión*, Navarra, Verbo Divino, 2018, p. 174.

# POLÍTICA, RELIGIÓN Y MITO. LA RECONSTRUCCIÓN ESPIRITUAL DE OCCIDENTE EN EL PENSAMIENTO DE ERICH PRZYWARA

## POLITICS, RELIGION AND MYTH. THE SPIRITUAL RECONSTRUCTION OF THE WEST IN THE THOUGHT OF ERICH PRZYWARA

Jovani Fernández Puentes*

Resumen En los años posteriores a la Segunda Guerra Mundial, Erich Przywara se preocupa por el futuro de Occidente, concretamente, la relación entre religión y política, lo inmanente y lo trascendente. Para esto, se dedica a reflexionar la vocación de Occidente a partir de conceptos como: polis, alianza, mito, Estado, democracia, admirabile commercium. Ahora bien, la indagación de Przywara no tiene consecuencias inmediatamente prácticas y formulaciones precisas, por ejemplo, no tiene el interés de responder con precisión qué es el Estado o la secularización, sino indicar hacia dónde debería volver la mirada de Occidente y continuar.

* Universidad Anáhuac, México.

Abstract In the years after World War II, Erich Przywara was concerned about the future of the West, specifically the relationship between religion and politics; between the immanent and the transcendent. For this, he dedicates himself to reflecting on the vocation of the West based on concepts such as; polis, alliance, myth, State, democracy, admirable commercium. Przywara's inquiry does not have immediately practical consequences and precise formulations, for example, he is not interested in answering precisely what the State or secularization is, but rather in indicating where the West's gaze should turn so that it continues to be so.

Palabras clave
Alianza, mito, admirabile commercium, democracia, religión, politica

Keywords
Alliance, myth, admirable commercium, democracy, religion, politics

En el pequeño círculo de especialistas en el pensamiento de Erich Przywara se considera un escritor relevante para el mundo católico contemporáneo, puesto que se trata de un autor eclipsado por el grupo de alumnos e intelectuales que generó el siglo xx, por ejemplo, Karl Rahner, Hans Urs Von Balthasar y Edith Stein. Se puede ubicar el legado de Przywara por los temas que trajo a colación para el mundo católico, la relación entre Dios y el ser humano en tiempo de entreguerras e incertidumbre, la vocación de Occidente, la cosmovisión de lo propiamente católico, entre otros.

Así, intentaré mostrar a partir de la indagación de algunas obras de Erich Przywara posteriores a la Segunda Guerra Mundial la relación entre religión y política, con la intención de realizar un acercamiento al concepto de *secularización*. Se trata de un ejercicio que requiere el análisis de las fuentes para establecer relaciones con los autores que Przywara entró en diálogo. A partir de la relación entre cristianismo y política, se establece la necesidad de recuperar el mito como posibilidad de una narrativa que ponga sobre la meta la vocación originaria de Occidente.

Durante el invierno de 1955, el jesuita y editor de la revista *Stimmen der Zeit* (1922-1941) dirigió una serie de transmisiones de radio, que luego fueron recopiladas y publicadas con el título de *Idee Europa*.[1] Se trata

[1] Erich Przywara, *Idee Europa*, Nurnberg, Glock und Lutz, 1955.

de una exposición de ideas cuyo objetivo era plantear la reconstrucción de Europa después de la Segunda Guerra Mundial. Este opúsculo, traducido como "Idea de Europa",[2] muestra la conexión de su pensamiento con muchos acontecimientos políticos de la época, y con el resto del mundo, asunto descrito por el propio Przywara con las siguientes palabras:

> Una "idea de Europa" surgió inicialmente a partir de la elaboración francesa del proyecto de una confederación de los pueblos europeos para oponerse al Sacro Imperio [...] Independientemente de este origen y por el punto de inflexión dado al siglo XX por la Primera Guerra Mundial, Coudenhove-Kalergi enunció la idea de una "Pan-Europa", [la cual] ha sobrevivido hasta nuestros días. Schuman y Adenauer estuvieron ligados a esta idea, en los años cincuenta y a partir de un acuerdo entre Francia y Alemania intentaron fundar una "Unión Europea" con fines económicos, militares y políticos. De todo esto, hoy sólo queda la CECA (Comunidad Europea del Carbón y del Acero). Finalmente, la actual Unión Soviética de Bulganin y Chruščëv aspira a la construcción de una Unión de Europa del Este análoga bajo el liderazgo ruso-comunista, que incorpore al resto de Europa bajo el lema: "coexistencia". En todos estos intentos el impulso ha sido una política puramente instrumental, sin la búsqueda de una "Idea Europa".[3] También por esta razón, el vínculo entre Europa, Asia y África no juega ningún papel en estos intentos, [los cuales] muestran claramente la marginación casi total de un auténtico "universalismo cristiano" que, hasta Leibniz, había sido la idea básica de un "Occidente unido", frente al predominio de una mancomunión puramente política y económica.[4]

El contexto en el que se comprende dicha cita recopila algunos hechos como el nacimiento de la Organización del Tratado del Atlántico Norte (OTAN) o la Alianza Atlántica que se firmó en Washington, el 4 de abril de 1949. Su máxima expresión fue una organización militar, pero en el fondo se intentaba una afirmación política cultural de la identidad occidental. En el origen se trató también de una alianza dirigida contra el Este hegemonizado por la Unión Soviética. Para muchos, principalmente para Pío XII,[5] esta identidad occidental era en última instancia la cristiana.

[2] E. Przywara, *En torno a una idea de Europa* (trad. de Fabrizio Mandreoli y José Luis Narvaja), Buenos Aires, Instituto Thomas Falkner, 2015.

[3] Importan enfatizar que la traducción más correcta es "idea Europa" y no "Idea de Europa", ya que se busca poner de manifiesto la "forma" de Europa y no la localización de una Idea llamada *Europa*.

[4] E. Przywara, *En torno a una idea de Europa*, pp. 57-58.

[5] Por ejemplo, Pío XII en su discurso titulado "Consideraciones en torno a la Unión

En 1948, la creación del Estado de Israel, cuya fundación manifiesta el proceso que llevó a retomar sus mitos cosmogónicos, estuvo enmarcado por grandes cambios a finales del siglo XIX, cuando el nacionalismo europeo y la formación de los Estados nacionales favorecieron la homogenización de los países, lo que culminó con la persecución de múltiples minorías dentro de los nuevos Estados europeos.[6] Esta situación germinó un sentimiento antisemita por toda Europa, que ocasionó la migración de judíos europeos hacia Palestina (la mayoría de origen askenazi), en vista de la sistemática exclusión y persecución que sufría este territorio. Tal como subraya Neuburger: "Si bien el sionismo es la expresión del vínculo histórico que relaciona al pueblo judío con la Tierra de Israel, el sionismo moderno podría no haber surgido como movimiento nacional activo en el siglo XIX sin la aparición del antisemitismo de la época, al que precedieron siglos de persecución".[7]

El Pacto de Varsovia —que fue oficialmente un tratado de amistad, cooperación y asistencia mutua, pero a su vez una alianza militar entre los países del bloque soviético, nacida como contrapunto a la Alianza del Atlántico— fue redactado por Nikita Chruščëv[8] y firmado el 14 de mayo de 1955. Esta fecha es significativa porque el pacto tuvo lugar la semana siguiente a la entrada oficial de Alemania Occidental en la OTAN, el 6 de mayo. Finalmente, en el mismo año se firma el Tratado de Estado de la fundación de la segunda república de Austria.

## El concepto de lo político

Algunos especialistas podrían objetar la cita de Przywara evidenciando que ignoraba otras fuentes de la Unión Europea, pero lo descrito hasta el momento basta para comprender principalmente el horizonte de

Europea" para los asistentes al II Congreso Internacional para el establecimiento de la Unión Federal Europea el 11 de noviembre de 1948 y en el discurso titulado "El espíritu europeo" a los profesores y alumnos del Colegio de Europa el 15 de marzo de 1953, se abordan los temas de la unificación de Europa. Ahí señalaba la necesidad de superar los egoísmos nacionales y los recuerdos de las guerras entre los distintos países del continente. También habló de la posibilidad y conveniencia de una política exterior conjunta e incluso llegó a enunciar la necesidad de una autoridad supranacional, de ámbito europeo, aunque se entendiera fundada en una delegación parcial de la soberanía de sus miembros.

[6] Benyamin Neuberger, *Zionism. A modern rendition of an ancient motif* [en línea], Israel Ministry of Foreign Affairs, 1999, https://embassies.gov.il/MFA/AboutIsrael/state/Pages/ZIONISM-%20Background.aspx

[7] *Idem*.

[8] Fue el primer secretario del Partido Comunista de la URSS, durante 1953 y 1964. En 1960, pactó alianza con Fidel Castro para colocar misiles del frente soviético en Cuba.

conciencia dentro del cual Przywara ubica su reflexión crítica. Se trata de una oposición a reducir la comprensión de Europa respecto de una política subordinada a la economía y a lo militar o una política *puramente instrumental*,[9] y estará convencido de que esa visión sesgada, nombrada también *esclavitud*, era fruto del olvido de la idea de Europa; el olvido de su vocación cristiana.[10]

Para explicar lo anterior, es necesario responder a la pregunta ¿qué es política para Erich Przywara? Ahí manifiesta que política viene de *polis*, palabra griega, cuyo significado es burgo o ciudad, nativo de ésta, que sirve a la aldea y todo lo relativo a ello.[11] Tal significado puede interpretarse en lo objetivo y en lo subjetivo. La parte objetiva refiere a la función pública para la protección de la ciudad, a saber, *política externa*, pero si dicha función es para establecer el orden de la ciudad se denomina *política interna*.

Lo subjetivo expresa que la política es una cierta actitud que consiste en una respuesta incondicional teórica y práctica, esto es, un servicio a la ciudad y por la ciudad.[12] En términos generales, para Przywara, la política significa "forma de pensar el burgo" y " el arte de atender el burgo".[13]

De ahí, surge la propuesta de la participación total del ciudadano en la ciudad, lo que consiste en "privar el servicio a la ciudad de los intereses personales". Este asunto será relevante porque se comienza a perfilar el lugar que ocupa lo religioso en los asuntos de Estado. En ese sentido, la crítica de Przywara a los partidos políticos —en tanto que partido expresa su referencia a la parte y niega la idea de totalidad e indivisibilidad del burgo afirmando los intereses de la parte, por ejemplo, la expresión de la parcialización de los intereses— se muestra en la búsqueda de la totalización de la industria, o de las finanzas, o de la propiedad privada intentando sepultar el interés colectivo contrario.[14]

Mientras tanto una ciudad o burgo auténtico en su sentido de totalidad se realiza para Przywara bajo una doble posibilidad. La primera se da en la lucha de los diversos estamentos: agropecuario, artesano, industrial, letrado o sacerdotal, buscando un orden para que las jerarquías se complementen. La segunda posibilidad se da en la lucha de distintos grupos que defienden una constitución y que tienen como autoridad última un rey, un senado o al pueblo mismo. De lo anterior, Przywara trae a colación cuatro personajes. En primer lugar, Platón y Aristóteles, quienes

9 E. Przywara, *En torno a una idea de Europa*, pp. 58-62.
10 *Ibidem*, p. 97.
11 *Ibidem*, p. 71.
12 *Idem*.
13 *Ibidem*, p. 65.
14 *Ibidem*, p. 72.

estigmatizan a la democracia del número llamándola *almacén*[15] y sólo reconocen la conjugación entre monarquía y democracia. Después, a Schmitt, específicamente la obra *Verfassungsrechtliche Aufsätze aus den Jahren 1924 - 1954* (1958), donde afirma que la sabiduría antigua se concretó en la *democracia presidencial norteamericana*.[16] Por último, a Homero quien afirma en la *Ilíada* que "no es bueno que haya muchos señores. Que uno solo sea señor".

Así, surge la necesidad de ampliar el concepto *burgo-ciudad*, desde el ámbito político bajo tres nociones contundentes: reino (*Reich*), Estado (*Staad*) y federación (*Bund*). Respecto al reino, Przywara asegura que esta palabra expresa lo mismo que *polis* y política, es decir, la autoridad personal de uno solo que es servidor, ya que *regnum* deriva de *rex*. Con referencia a la palabra Estado, relacionada con la palabra *status*, expresa una situación fija y estable, al contrario del gobierno cambiante que producen los partidos, ya que éstos dictan sus propias leyes. Por último, el concepto de *federación* —en el cual es necesario recordar tres etimologías: *a)* del hebreo *berith*, que expresa la alianza del pueblo con Dios bajo la imagen de consorcio; *b)* del griego *diateke*; y *c)* del latín *testamentum*, que refiere la alianza humano-divina en una "alianza en la muerte"—, según Przywara, sólo es válido después de la muerte del testador.[17] Más adelante, profundizaré al respecto.

## Crítica a la parcialización

Obras como *Idee Europa* o *El cristianismo según san Juan*[18] afirman que en la Antigüedad la alianza no puede significar sólo equilibrio de intereses, pues la autoridad y el pueblo se encuentran en una relación de esponsales, cuyos límites morirán el uno por el otro para dar vida mutuamente. Para Przywara, se trata de un radical servicio recíproco entre el pueblo y el rey, puesto que de ahí emerge la *estatalidad*, el único servicio del burgo, cuyo fundamento jurídico constituyente es la alianza hasta la muerte. También asegura que en la realidad histórica se ha logrado una política digna cuando el pueblo y los políticos defienden a la ciudad, arriesgando su vida.

Así, para que Europa vuelva a ser política, los burgos deben asumir la actitud propia del burgo, es decir, el servicio total de éste, donde la

[15] *Idem*.

[16] Carl Schmitt, *Verfassungsrechtliche Aufsätze aus den Jahren 1924-1954*, *Materialien zu einer Verfassungslehre*, Berlín, Duncker & Humblot, 1958.

[17] E. Przywara, *En torno a una idea de Europa*, pp. 73-74.

[18] E. Przywara, *El Cristianismo según san Juan* (trad. de B. Unrrueta), San Sebastián, Dinor, 1961.

perspectiva contraria sea impulsar los intereses personales, pero equilibrándolos en una asociación determinada por tintes económicos o militares, como la OTAN o el Pacto de Varsovia.

Frente a esto, sólo existe una alternativa para el jesuita, reconstruir el único burgo de Occidente mediante una "conversión" y abandonar los intereses propios en beneficio de la población, o bien, convertirse en "hombres de negocios" y centrarse en el equilibrio del mercado y regateo. Esto significa comprender a Occidente como un mercado donde hay ventajas de unos sobre otros, cuyo objetivo principal es la ganancia, visión que queda muy lejana de la vocación política que concibe Przywara.[19]

Respecto a la crítica a la parcialización de los intereses, nuestro autor se encuentra en consonancia con el Carl Schmitt de los años treinta, concretamente con el artículo titulado "Weiterentwicklung des totalen Staats in Deutschland", donde expone dos ideas en torno a la alianza, de la cual proviene la palabra "federación" del alemán *Bund*.

La primera idea trata sobre una supuesta despolitización. Según Schmitt, algunos líderes propusieron abolir la política para resolver todos los problemas difíciles a través de una mirada técnica de la realidad.[20] Dicha despolitización consistiría en el hecho de que los expertos técnicos, económicos, jurídicos o de otro tipo tendrían que decidir los asuntos políticos.

No obstante, después de dichas pretensiones de una totalidad "no política", Schmitt concluye que al penetrar en la comprensión de tales problemáticas, siempre resultan ser problemas políticos: "en Alemania experimentamos entonces una politización de todas las áreas económicas, culturales, religiosas y otras de la existencia humana que habría sido incomprensible para el pensamiento del siglo XIX. En particular, después de varios años de intentos de economizar el Estado, la economía ahora parecía estar completamente politizada".[21]

La segunda idea, en la que concuerdan Przywara y Schmitt, es que el poder de Estado sucede al ejercer cada uno su poder, lo cual refleja un Estado real. De modo que, en ocasiones, el poder político se ve obligado a tomar las armas, y, si no tiene la fuerza y el coraje para hacerlo, se encontrará con alguna organización, que será el nuevo poder político.

Así, Schmitt considera que la pretensión de ser un Estado total se ha comprendido injustamente, ya que éste entra en todas las esferas de la

---

[19] E. Przywara, *En torno a una idea de Europa*, pp. 75-76.

[20] C. Schmitt, "Weiterentwicklung des totalen Staats in Deutschland (1933)", *Verfassungsrechtliche Aufsätze aus den Jahren*, pp. 359-366.

[21] *Ibidem*, p. 362.

existencia humana, hasta el punto de ser incapaz de distinguir nada. Su deficiencia es en un sentido cuantitativo, en términos de volumen, mas no de intensidad y energía política. El resultado de un Estado con esas características es que en la toma de decisiones estamos frente a uno totalmente cuantitativo sin límites de distinción en ningún aspecto.

Otra manera de comprender injustamente a un Estado total es lo que Schmitt llamó *totalidad parcial*, la cual consiste en la crítica a la pluralidad de partidos que pretenden un totalitarismo. Una consecuencia inmediata es que el diputado ya no es diputado, como lo piensa la constitución ni el pueblo al que representa; tampoco el sujeto libre e independiente que manifiesta los intereses del conjunto en relación con los del partido, sino un funcionario que marcha sólo por los intereses del primero.

Un partido que en realidad sólo es una parte propone conscientemente una nueva totalidad a partir de lo parcial y obliga a una totalidad puramente cuantitativa y parcial.

En este sentido, Schmitt y Przywara reprochan que para que haya nuevamente política en un Estado, los elementos responsables de configurarla deben fundar un Estado total cualitativo, a saber, lo económico, lo político, lo militar, lo religioso, las minorías y los estamentos mayoritarios en favor de los intereses comunes del burgo. Se trata de que se integren las diversas parcializaciones y no se absolutice ninguna.

En el texto "Demokratie",[22] se profundizan los aspectos señalados. Por su parte, Przywara asegura que lo que llamamos *partidos* no tiene cabida cuando hablamos de política, ya que en realidad sólo se refiere a una "parte" (*pars*),[23] y, por tanto, no dice nada cualitativamente sustantivo, sino sólo abstracto.

Nuestro autor matiza su perspectiva concediendo que el verdadero sentido del gobierno tiene que ver con la "política", y para ello muestra lo que significa hacer política: *a)* interior, que se refiere a la economía, cultura y sociedad; *b)* exterior, la cual tiene que ver con las relaciones con otros Estados.

Se puede hablar plenamente de partidos políticos sólo si existen dos condiciones. La primera es dividir al pueblo en partes que compiten por el poder, siempre y cuando representen las clases sociales. La segunda es que si estos partidos representan a los diferentes programas políticos, interiores y exteriores, su competencia supone un centro "correcto, pero flotante".[24]

[22] E. Przywara, "Demokratie", *In und Gegen*, Nurnberg, Glock und Lutz, 1955, pp. 223-243.

[23] *Ibidem*, p. 225.

[24] *Ibidem*, p. 226.

Después de lo mencionado, detectamos que Przywara piensa que el partido centro "correcto, pero flotante" genera la confrontación política necesaria para una ciudad, cuyo objetivo es la alianza. Así, tal partido se genera bajo la condición de la presencia de otros partidos que forjen su posición.

Históricamente, Przywara registra a los primeros *antiguos conservadores* prusianos como un partido de agricultores que representaban a la clase en favor de la monarquía. Como partido del progreso, ellos representaban ideológicamente al espíritu libre, económicamente a la libre competencia y culturalmente a la inteligencia. La *antigua socialdemocracia* como representante de los estamentos era un partido obrero y políticamente republicano. Posteriormente, surge lo que Przywara llamó el *antiguo partido del "Centro"* (*Zentrumspartei*),[25] que intentó representar a las poblaciones por estamentos y proponer soluciones a las necesidades de los partidos políticos estamentarios. A esto, se suma la lucha cultural como una alianza defensiva por la libertad de la Iglesia. Concretamente, se habla de *Christlich Demokratische Union Deutschlands* (*CDU*), donde Adenauer[26] ganó en 1949, despues de la Segunda Guerra mundial.[27]

Así, Przywara afirma que existió una verdadera intención de configurar un centro de todas las diferentes tendencias sociales, económicas y políticas que se cruzaban en este partido. De modo que la formación de un partido socialcristiano o demócratacristiano emerge del deseo de establecer un poder fiable contra el peligro de los totalitarismos. Por ello, le apostaron todo a las dos iglesias cristianas: la católica y la protestante, ya que la cooperación político-social-económica-cultural parecía ser la mejor garantía. Dado que, Roma rechazó la idea de un partido de carácter confesional o dogmático, se constituyó un partido secular cristiano.

Respecto a la situación política de los partidos confesionales, dice Przywara que se debe tener precaución, ya que o continúa la situación del centro antiguo que concluyó antes de que sus intenciones se concretaran o se retorna a los príncipes eclesiásticos de la Edad Media y a la Iglesia al cuidado del imperio.[28] Ya sea en el primer o segundo caso, los partidos cristianos se encuentran en una posición sospechosa de violar tanto los principios políticos, como las decisiones del magisterio, porque los verdaderos principios políticos exigen objetivos de estos programas. Aunado

---

[25] *Ibidem*, pp. 226-227.

[26] *Ibidem*, p. 235.

[27] *Konrad Adenauer Stiftung, Oficina de la fundación en España y en Portugal*, "Biografía de Konrad Adenauer" [en línea], Madrid, https://www.kas.de/es/web/spanien/statische-inhalte-detail/-/content/konrad-adenauer-biografie

[28] E. Przywara, "Demokratie", p. 229.

a esto, las definiciones del Concilio Vaticano distinguen entre el orden de la revelación de la Iglesia y el orden de los "sujetos culturales" regidos por sus propias leyes, las cuales se oponen a un partido eclesiástico y a la encíclica *Immortale Dei*[29] de León XIII, que exige tanto para la Iglesia como para el Estado un territorio autónomo, es decir, un "círculo cerrado",[30] cuyo objetivo sea intentar sostener que la autonomía política se dé sólo al haber auténticos partidos políticos estatales sin agendas eclesiásticas.

La consecuencia de no llevar a cabo lo anterior sería lo que el jesuita llama *partidos de cosmovisión*, donde no se defiende un programa político objetivo, pues se configuran luchas cosmovisionales. Así, los "partidos cristianos" sólo podrían justificarse por el hecho de que los alemanes siempre son "partidos de cosmovisión". En este sentido, se puede hacer una tipología de los partidos atendiendo la defensa de una cosmovisión, por ejemplo, los antiguos conservadores prusianos —dice Przywara— podían ser abordados como el partido protestante y el antiguo centro correspondía al partido católico. No se puede negar que el marxismo es sólo una visión del mundo, tal y como los partidos liberales tienen la suya.[31]

Respecto a la crítica de los partidos de carácter confesional, se puede observar que Przywara sigue la tesis de Jacques Spaey,[32] quien reafirma que la verdadera dificultad de los partidos cristianos es "el pensamiento político de éstos [el cual] ha ido más allá de los principios generales. Los cristianos aún no han conseguido crear esa síntesis económico-social que pueda satisfacer al mismo tiempo los deseos profundos de las masas y preservar los valores en los que se basa. El cristianismo político ha defraudado las esperanzas puestas en él".[33]

A esto se suma que las diferentes opiniones sobre las cuestiones económicas y sociales, que siempre son objeto de la política, y al mismo tiempo la necesidad de mantener la unidad doctrinal, conducen a soluciones de compromiso comúnmente conservadoras que favorecen la inacción política conveniente. Por eso, agrega Spaey que los partidos cristianos, importantes en términos de número, muestran una cierta impotencia en la acción.[34]

---

[29] *Immortale Dei* es una Carta Encíclica de León XIII, cuyo subtítulo "Sobre la constitución cristiana de los estados" versa el compromiso político y económico de los cristianos.

[30] Denzinger–Schönmetzer, *Enchiridion Symbolorum*, Barcelona, Herder, 1965, no. 1866.

[31] E. Przywara, "Demokratie", p. 228.

[32] *Ibidem*, pp. 228, 232-233.

[33] Jacques Spaey, "Die Zukunft der christlichen Demokratie", *In und Gegen*, p. 228.

[34] Jacques Spaey, *L'élite politique péruvienne*, París, Editions Universitaires, 1972. El autor fue doctor en Ciencias Políticas y Sociales por la Universidad de Lovaina; trató de elaborar, a la luz de los más significativos análisis sociológicos, una definición del concepto

Przywara agrega que lo anterior fue la verdadera razón de la crisis de los "partidos cristianos" en Italia, Francia y Alemania después de 1945. Por ejemplo, el régimen cristiano italiano se vio amenazado por el radicalismo de Giorgio La Pira,[35] en Francia, el conflicto sobre los curas obreros fue la señal de la derrota final del régimen cristiano, y el régimen cristiano alemán que surgió y cayó con la posición de Adenauer.

Me parece que Przywara considera lo anterior de Adenauer, ya que como representante del *centro cristiano demócrata* buscó la reconstrucción de Alemania, pero después decantó por apoyar el ingreso de ésta a la OTAN.

Asimismo, la Iglesia católica y la protestante adoptaron la distinción entre Iglesia y Estado, tal y como se menciona en el Concilio Vaticano I y León XIII.

Si tomamos en cuenta al jesuita, se debe prescindir de los partidos confesionales, puesto que la Iglesia tiene el derecho de excluir a un partido marxista o liberal en tanto "partido de cosmovisión",[36] para sus feligreses. En consecuencia, un verdadero Estado es aquel que en todo lo político —interior y exterior— es "territorio autónomo". Por tanto, una auténtica democracia alemana tendrá dos elementos configuradores: el primero es decidir claramente un *proyecto político objetivo* y no fomentar una competición entre política objetiva y consejo de cosmovisiones; el segundo y más importante es que un proyecto político objetivo surge de la trasformación de una cosmovisión, ya que la democracia es una conjunción del ámbito político —interior y exterior— y la representación de las cosmovisiones de cada estamento, pero sin que éstas dominen todo el proyecto.

En el artículo titulado "Nation, Staat, Kirche", Przywara contrasta el desarrollo de las perspectivas totalitarias y pangermanistas, y presenta dos modelos filosóficos de política: platónico y aristotélico, sin embargo, se decanta por el segundo, ya que esclarece la libertad y singularidad del individuo sobre la masificación y el poder del Estado. Busca desprenderse de la unión ideal y de la espiritualidad compartida de una comunidad política, nacional y estatal homogeneizadora.

Con estas formulaciones, critica las posturas que se iban extendiendo en la Alemania de los treinta, las cuales proponen una visión racista e identitaria del cristianismo que, de hecho, vacía el mismo cristianismo, pero, desde dentro, en el sentido histórico y teológico-espiritual.

---

de *élite política* y averiguar hasta qué punto este concepto es aplicable al caso de Perú. En la primera parte, habla de la élite y partidos políticos, su relación teórica e histórica, y la aplicación de estos conceptos a la sociedad peruana contemporánea. En la segunda, hace un análisis empírico de élite política.

[35] E. Przywara, "Demokratie", p. 228.

[36] Pío IX en el Syllabus condena el liberalismo ideológico.

Esta cosmovisión implicaba desechar el Antiguo Testamento por su origen hebreo y superar la división entre católicos y luteranos en nombre de una Iglesia germánica homogénea, ya no corrompida por lo judío.

No obstante, el pensamiento de Przywara muestra la ilegitimidad teológica de esta perspectiva, al diagnosticar falsa tanto la superación de la división entre católicos y protestantes como la misteriosa conexión con el pueblo de Israel, pues su filosofía parece tener una serie de claves para interpretar la conexión teológica, la de los misterios de la historia de la salvación que los movimientos religiosos pronazis querían disolver sobre una concepción pagana e idólatra y la conexión de la visión radicalmente anticristiana.

Hacia la década de los cincuenta, es más claro bajo qué términos Przywara plantea una cosmovisión cristiana, lo cual desarrollaré más adelante con el nombre de *admirabile commercium*.

Por otro lado, podemos encontrar críticas semejantes en el ámbito de la historia, las cuales sustentan el pensamiento de Przywara contra los totalitarismos, por ejemplo, la postura de Reinhold Schneider, amigo cercano a quien le dedicó reseñas, pues gracias a él comprendió ciertos personajes españoles e incluso la lengua castellana.[37]

## Los totalitarismos y la secularización

Tanto Reinhold Schneider como Przywara encaran los movimientos totalitarios que surgen tras la Primera Guerra Mundial, los cuales expresan el fascismo y el racismo del tercer Reich. Schneider se interesa por la naturaleza y los límites del poder político, la interrogante de la culpa histórica y la función de la gracia. Particularmente en su obra *Las Casas vor Karl V: Szenen aus der Konquistadorenzeit* aborda temas de esclavitud, aniquilación de indios, el expansionismo disfrazado de alcance misionero y la función de la gracia divina en el devenir de Occidente, desde la perspectiva cristiana, escatológica y de la filosofía de la historia.[38]

En este contexto, se aborda la disputa en Valladolid en 1542, a partir de Bartolomé de las Casas —el defensor de la ley divina— y Juan Ginés de Sepúlveda —el partidario de los derechos ilimitados del Estado—.[39]

---

[37] E. Przywara, "Wo ist das Reich?", *In und Gegen*, pp. 125-131.

[38] Reinhold Schneider, *Las Casas vor Karl V: Szenen aus der Konquistadorenzeit*, Berlín, Insel Verlag zu Leipzig und Wiesbaden, 1952.

[39] Peter Horwath y Dulce Estévez, "Las Casas vor Karl V (1938), de Reinhold Schneider: un disfrazado ataque a las prácticas del totalitarismo", *Nóesis*, Ciudad Juárez, México, vol. 17, núm. 34, 2008, pp. 279-289.

Según Bartolomé de las Casas, existía una fundación moral en toda ley.[40] Sostenía que las guerras y conquistas españolas en el Nuevo Mundo eran ilegales y mantenía que la Corona española debía limitarse políticamente a despertar en los nativos un deseo por las verdades del cristianismo y a la revitalización de las estructuras tradicionales de los indios, impregnadas con las creencias sobre la vida y el espíritu de la fe. Era injustificable el sometimiento de los indios. Asimismo, argumentaba que la institución de un Estado "cristiano" no era necesaria para el desarrollo de la fe y sostenía que España había pervertido su misión sagrada y por ello sufriría la ira de Dios. En realidad, Schneider pensaba que esa condena aplicaba para la Alemania nazi.

En cambio, Juan Ginés de Sepúlveda declaraba que la justicia, el derecho y la ley debían beneficiar y ser útiles al Estado porque éste representaba el poder y los nativos debían ser sometidos antes de ser convertidos al cristianismo.[41] Someterlos significaba sujetarlos a la ley de Cristo, por ello, desde su perspectiva, las guerras de los españoles eran justas y santas. La aproximación escatológica al tema también acercaba a los eventos históricos desde una perspectiva *sub specie aeternitatis* y en términos del juicio final.

Lo que se puede encontrar en esta polémica es el conflicto permanente entre la "ciudad de Dios" y la "ciudad terrena", pues el ser humano debía luchar por la preservación de la eterna ley divina para que se salvara el alma del individuo y evitar la bancarrota moral y la destrucción del Estado.

El objetivo de Reinhold Schneider y Przywara es la búsqueda de paz en los momentos de crisis para Alemania, la cual suponía libertad individual y disposición hacia una ley universal eternamente válida que, según ellos, se origina fuera del ser humano, es decir, en la voluntad divina.[42]

Para Schneider, las bases éticas y políticas del poder consistían en la reverencia hacia Dios, hacia los individuos libres, hacia la ley y hacia la creación, es decir, el cumplimiento y la coronación de una verdadera justicia. Sólo así el amor era capaz de soportar el dolor y el sufrimiento. De modo que, al recibir amor se podía destruir el interés propio e inspirar —con la gracia divina— amor hacia otros sin considerar raza, nación o poder. Dicho esto, el armamento no significa superioridad, pues la verdadera es la capacidad de generar las condiciones para fundar alianzas y prestar servicio.

[40] R. Schneider, "Die Disputation vor Karl V", *Las Casas vor Karl V: Szenen aus der Konquistadorenzeit*.

[41] *Idem*.

[42] P. Horwath y D. Estévez, pp. 279-289.

Para comprender el marco histórico de Przywara, recordemos dos tipos de personajes: los que pretendían la unificación de Europa como Wallenstein, el padre Joseph y Napoleón I, y los que consideraban que hacían justicia a la palabra *ministro*, en tanto que servidor: Federico el grande, María Teresa y Francisco José II.

En este contexto, Przywara reseña tres obras de Schneider, quien alude a la contraposición entre Inocencio III y Francisco de Asís. A Przywara le hace eco que Schneider pone en palabras de Inocencio la pregunta "¿Dónde está el reino?" hecha a Asís. Otro personaje de la misma obra ensaya una respuesta con una serie de cuestiones retóricas: "¿qué es el reino de Dios?, ¿es dominación?, ¿es testimonio?, ¿es sólo fe o víctimas?"[43]

Otro tema importante es su pensamiento político, la supuesta problemática secular y la teología subyacente, por lo que indaga en la palabra "espíritu", del alemán *Gheist*, que significa "perder la serenidad", la cual se relaciona con la palabra sajona *geitjan*, cuyo significado es "causar miedo"; en latín y griego, evoca "viento que sopla", y en hebreo, *ruah* se relaciona con las palabras *raha* y *rehem* que indican "seno materno o gestación". Tal concepción configuró el humanismo clásico.[44]

A partir de Kant, Hegel y Leibniz, dicha palabra y sus variaciones —espiritual o espiritualidad— comprenden un mundo de conceptos que constituyen la realidad secreta del cosmos. Actualmente, espíritu evoca a lo abstracto y a medios experimentales e instrumentos de la ciencia, por lo que se pretende la cientificidad pura, es decir, "como si se intentara adiestrar un animal para uso doméstico".[45]

La concepción de espíritu se ha convertido, según Przywara, en dominio sobre la vida, que, por medio de la ratio y lo infinito de la vida y el cosmos, aparece frente a las ciencias de la naturaleza y la técnica como un asunto numérico, de modo que lo natural pueda ser dominado cuantitativamente. Se trata de una revolución mundial basada en fórmulas matemáticas frías y comandos que culminan en "presione-el-botón". Es decir, desde la perspectiva occidental, el espíritu es la fría ponderación de una técnica científica que hace posible finalmente "apretar el botón".[46]

Así pues, se trata de una "secularización del sacro imperio". Si se pregunta por el significado de Europa espiritual, se tendría que afirmar el paso de un continente fundado en el humanismo clásico a uno donde toda concreción viviente es reducida al puro juego de los números. Estos números son el aspecto teórico destinado a la praxis técnica, que a su vez

---

43 *Idem*.

44 E. Przywara, *En torno a una idea de Europa*, p. 82.

45 *Ibidem*, p. 85.

46 *Ibidem*, p. 86.

decide sobre el progreso o aniquilación de la humanidad; es decir, es el dios que "da la vida y la muerte".[47]

A la par de la técnica moderna, en Ginebra, se instituye la "*Cité de Dieu*" contra el sacro imperio —o sea, el calvinismo—, lo cual trata de que Dios da a sus elegidos el usufructo de la tierra, según la ley y el orden; por ejemplo, Inglaterra y Norteamérica se encuentran fundadas sobre estas ideas. Esto se refiere concretamente al capitalismo apoyado por el calvinismo, mediante la prosperidad que se genera de una interpretación de la Carta de san Pablo a los Romanos.[48]

Como reacción al capitalismo calvinista y a partir del concepto de *espíritu* de Hegel, surge el marxismo y el bolchevismo, lo que convierte un espíritu matemático y calculador a uno con características de destrucción y revolución, cuya dialéctica consistía, según Marx, en la afirmación primigenia del calvinismo capitalista; luego, la contraafirmación del Estado revolucionario de los trabajadores, y, finalmente, la afirmación en la unidad del capitalismo de Estado de los trabajadores. Sin embargo, en Marx,[49] se encuentra el profundo judío de la antigua alianza y en Mijail Bakunin[50] el cristiano ortodoxo de la nueva alianza. Por lo tanto, para Przywara, lo más inquietante es que el marxismo en sus dos versiones: judía y cristiana, por un lado, y calvinista, por otro, se encuentra configurando la "Europa espiritual" de la razón y la técnica. A saber, lo que tenemos como afirmación es el calvinismo; como contraafirmación, el bolchevismo ruso judío, y como síntesis, un "capitalismo de Estado de los trabajadores" o una "dictadura americana del proletariado".[51]

El punto de encuentro es la búsqueda de un mito profético que sostenga sus afirmaciones. En palabras de Przywara, el nudo de las interacciones entre Norteamérica y Rusia son el judaísmo de la antigua alianza y el cristianismo ortodoxo de la nueva alianza, pero a partir del espíritu técnico, matemático y secularizado de la Modernidad, por lo que surge el cuestionamiento de la verdadera vocación cristiana de Europa, y la relación entre religión y política.

[47] *Ibidem*, pp. 82-83.

[48] *Ibidem*, p. 87.

[49] *Ibidem*, p. 88.

[50] Mijail Bakunin fue un teórico anarquista ruso, líder revolucionario y uno de los fundadores del socialismo libertario. En París, conoce a Marx y a Proudhon; participa en varias revoluciones de Europa; es encarcelado, condenado a muerte y entregado a las autoridades rusas. Erich Przywara conoció su texto *Die Prinzipien der Revolution*, Barcelona, Herder, 1977.

[51] E. Przywara, *En torno a una idea de Europa*, p. 89.

Respecto al mito, la propuesta de Robert M. Maclver es que la sociedad esté guiada por mitos, los cuales se conciben como "ideas y opiniones cargadas de juicios de valor, que tienen los hombres, conforme a lo que viven".[52] Refuerza esta idea al mencionar que las relaciones sociales —el verdadero tejido de la sociedad humana—, están generadas y alimentadas por mitos. La misma historia del ser humano no es comprensible sin una referencia cultural: toda civilidad, toda era, toda nación, posee su complejo de mitos característico,[53] lo cual es tan importante, porque, aunque pueda existir interdependencia entre el mito (orden cultural) y la técnica (orden de la civilización), la segunda no puede sustituir a la primera.[54] En consecuencia, en la acción política de Maclver, el análisis del rol del "mito" tiene influencia en la interpretación de Przywara respecto al origen del gobierno y el poder. Por ejemplo, la autoridad tiene una función de cohesión social, de integración, del sentido de la comunidad y dura en la medida en que depende de los mitos dominantes de aquellos sobre quienes se ejerce.[55]

## Geometafísica y mito: la reconstrucción espiritual de Occidente

Para continuar con el mito para la reconstrucción espiritual, en la sección "Europa platónica o aristotélica", se trata el tema geopolítico a partir del simbolismo. Dicho abordaje comienza con que la *Idea de Europa* no corresponde con la asociación de industrias prometedoras de ganancia, más bien, la Europa de su tiempo debería preguntarse por su esencia u origen y retomar dos asuntos: *a)* reinterpretar a Platón y Aristóteles como mito originario de Occidente, y *b)* preguntarse por las ideas teológicas del origen de Occidente que, para Przywara, es el principio del *Admirabile commercium*.

Para Platón, *Idea Europa* sería el modelo del cual germina; por ello, Przywara asume el origen de una mitología o *mito platónico*, ya que "los mitos son modelos celestes que tienen lugar real en la profundidad del alma de un pueblo".[56] En cambio, para Aristóteles, se tendría que realizar una *abstracción* y obtener una nueva forma de Europa. Asimismo, el jesuita expone tal mito, pero contado por Ovidio en *La metamorfosis*, donde Europa, hija de un rey fenicio, es raptada por Júpiter, quien se convierte en toro y es el dios principal de los romanos. Tal suceso es un rapto amoroso

[52] Robert Maclver, *The Web of Government*, Nueva York, Macmillan, 1947, pp. 4 y 8.
[53] *Ibidem*, p. 9.
[54] *Ibidem*, p. 82.
[55] *Ibidem*, p. 12.
[56] E. Przywara, *En torno a una idea de Europa*, p. 62.

entre el imperio fenicio y el romano, el cual explica que Asia es la madre de Europa y raptada por el Occidente masculino —ya sea el césar precristiano, un Estado totalitario o una organización imperial—.[57]

En el sentido aristotélico, debemos atender a una descripción de la Tierra, lo cual también da lugar a una *geometafísica de Europa*, concepto que Przywara comprende como el punto medio entre geografía empírica y geopolítica, disciplinas que estudian el todo para explicitar las partes. Con la palabra política, se esclarece cómo tratar a Europa, es decir, si se refiere al arte que se desprende de la esencia de la tierra de aquella Europa o burgo, evitando pensar una forma partidaria. Al tomar esto en cuenta, sabemos que Europa es una península de Asia, en íntima conexión con África, por medio de Sicilia, las islas griegas y la península Ibérica, lo cual configura una cultura marcada desde la Grecia clásica —cuyas raíces están en Jonia— y el imperio romano, junto con toda la herencia cristiana gestada en Asia y África desarrollada durante la Edad Media.

Nuestro autor agrega dos distinciones importantes: la primera consiste en que el cristianismo se gesta en la relación Asia-África-Europa; la otra, más bien de tipo político, incluye a la cultura eslava en América, porque los eslavos fueron empujados por las invasiones bárbaras desde Rusia oriental hacia Occidente. Dicho esto, la cultura primitiva de América se ha dado por las migraciones a través del océano Ártico.

En mi opinión, más que intentar una aproximación sobre lo antes dicho, Przywara pretende ofrecer una narrativa que exprese la posibilidad de encuentro, ya que para 1955 la Guerra Fría había comenzado entre el bloque norteamericano y soviético.

Para finalizar, el mito desemboca como modelo en las verdades teológicas, por lo que Przywara comprende la expresión *admirabile commercium* o *admirable intercambio* como la unión de lo divino y humano en la encarnación de Jesucristo o el intercambio de lo inmanente y lo trascendente. Asimismo, es la expresión del amor de Dios hacia nosotros, donde se hace hombre para que la humanidad pueda compartir en su divinidad. Como sabemos, dicha unión es una de las principales enseñanzas del cristianismo, por ejemplo, al hablar de Occidente, Przywara se cuestiona el significado de la palabra cristiano, ya que “Cristo” proviene del antiguo hebreo Mesías, que significa “el ungido”. Ante ello, podemos observar que en la historia de la salvación, Jesús de Nazaret es el único y verdadero ungido de la antigua alianza, puesto que en Él se da tal cumplimiento. Dicho dato es importante, porque, aunque la alianza permanece en el

[57] *Ibidem*, p. 64.

cristianismo, históricamente fue el instrumento para iluminar a los paganos y a los judíos, por lo que Cristo es su Mesías y salvador del mundo.

En otras palabras, el concepto de *cristiano*, en tanto que cumplimiento de la antigua alianza, genera un solo pueblo, "pero en el misterio de la unidad de los judíos y paganos, este único 'Mesías de los judíos' y 'salvador del mundo' aparece en lo más profundo de su esencia, en el misterio de un Dios santísimo que se presta a un intercambio".[58]

Así pues, el *admirabile commercium* hace referencia a la expresión de san Pablo *katallegé*, cuyo significado es el intercambio de algo totalmente distinto, es decir, Cristo intercambiado por el ser humano. Cabe mencionar que en la Liturgia de adviento se exclama "¡oh admirable intercambio!", lo cual significa que el intercambio de la cruz se gesta desde el hecho de la encarnación.[59] Esto no es una teoría abstracta o doctrinal, sino una realidad que debe ser experimentada de forma individual y en comunidad, lo que quiere decir que la participación en el *admirabile commercium* implica una transformación personal y una vida en comunión con Dios y con los demás.

La relación entre el *admirabile commercium* y la política es compleja y puede ser interpretada de varias maneras, entre ellas, como un acto de amor divino que busca la reconciliación de la humanidad con Dios. En este sentido, dicho concepto puede ser una fuente de inspiración para la política, pues invita a colaborar por una sociedad más justa y solidaria, donde las personas puedan vivir plenamente su dignidad y vocación.

Por otro lado, también puede ser entendido como una crítica a ciertas formas políticas que buscan imponer una visión particular del bien común, sin tener en cuenta la libertad y la dignidad de las personas. De modo que, el *admirabile commercium* invita a buscar formas de diálogo y encuentro que permitan construir sociedades más inclusivas y participativas, donde se respete la diversidad y se promueva la solidaridad. Concretamente, Przywara insiste en superar la visión del "pueblo elegido" que produce la dialéctica schmittiana "amigo-enemigo" por una aproximación amplia donde confluya el intercambio en los aspectos económicos, culturales, sociales y religiosos.

[58] *Ibidem*, p. 93.
[59] *Ibidem*, p. 95.

# LA SECULARIZACIÓN COMO ESENCIA DEL CRISTIANISMO: UNA APROXIMACIÓN AL PENSAMIENTO DE GIANNI VATTIMO EN EL CONTEXTO DE LA POSTMODERNIDAD Y EL RETORNO A LO RELIGIOSO

## SECULARIZATION AS THE ESSENCE OF CHRISTIANITY: AN APPROACH TO THE PHILOSOPHY OF GIANNI VATTIMO IN THE CONTEXT OF POSTMODERNITY AND THE RETURN TO RELIGION

Edgar Eduardo Alvarado González*

Resumen El presente artículo[1] analiza los principales conceptos de la propuesta filosófica denominada *pensamiento débil*, formulada por Gianni Vattimo, para dar a conocer la manera en la que el cristianismo es reinterpretado dentro del contexto de la postmodernidad, la secularización y el retorno a lo religioso.

* Universidad de la Arquidiócesis de Monterrey, Universidad de Monterrey, México.

[1] Este artículo se deriva del proyecto de investigación realizado en el Pontificio Ateneo Sant' Anselmo, bajo el título *"Creer que se cree". El cristianismo trágico*, *místico y agónico de Unamuno frente al Cristianismo alegre*, *secular y arreligioso de Vattimo. Análisis y confrontación*, en Roma, 2019.

Abstract This article analyzes the main postulates of the philosophical proposal called Weak Thought, formulated by the Italian philosopher Gianni Vattimo, in order to make known the way in which Christianity is reinterpreted by this author in the context of postmodernity, secularization and the return to religion.

Palabras clave
Vattimo, secularización, kénosis, cristianismo, caridad, pensamiento débil, religión.

Keywords
Vattimo, secularization, kenosis, Christianity, charity, weak thought, religion.

Generalmente, uno de los rasgos característicos de la época postmoderna y del pensamiento contemporáneo es el rechazo a los llamados *metarrelatos*, explicaciones que imponen una verdad única y absoluta sobre la realidad, tal como lo explica Lyotard en su obra *La posmodernidad explicada a los niños* (1989), para quien el cristianismo, el iluminismo, el capitalismo y el marxismo son sus principales representantes.[2] En este sentido, el fundamentalismo dogmático de pensamiento único, sea religioso, filosófico o científico, no tiene cabida en la actualidad; siendo la diferencia, la alteridad y la pluralidad lo que suele tener validez y preponderancia hoy en día.[3] Esta desaprobación a lo dogmático e institucional suele darse como fruto del hartazgo generalizado de los individuos, pero también como consecuencia de la crisis que la religión y las instituciones han experimentado desde hace algún tiempo.

Desde esta perspectiva, las religiones —en especial, el cristianismo— son criticadas, y hasta rechazadas actualmente ya que, para el hombre postmoderno, ninguna de ellas puede ni debe tener el monopolio sobre la verdad o la moral. Sin embargo, y aunque la tendencia y actitud de los individuos y sociedades sea secular, en los últimos años es cada vez más notorio un cierto aire de nostalgia, búsqueda y reencuentro con algún tipo de espiritualidad, religiosidad o forma de contacto con lo trascendente y/o lo divino, aunque no necesariamente con lo que la iglesia oficial enseña

2 Francisco Javier Gutiérrez, "La filosofía posmoderna: ¿el fin de los universales?", *Revista Ciencias Humanas*, Bogotá, 12, 2015, p. 59.

3 Teresa Oñate, "Con Gianni Vattimo: ontología hermenéutica y nihilismo I: a partir del texto de Vattimo: 'Al final de la modernidad: nihilismo y hermenéutica en la cultura postmoderna'", *Pensamiento al Margen*, Murcia, número especial, 2018.

y propone. Este fenómeno denominado como *retorno a lo religioso* puede apreciarse no solo en prácticas rituales concretas, sino también en reflexiones filosóficas en las que el objeto de estudio es Dios, la fe o la religión; conceptos que según algunas perspectivas contemporáneas serían superados o erradicados en esta época.

Un autor que ha retornado a lo religioso en su vida y en su reflexión, y que al mismo tiempo es considerado como uno de los principales representantes de la postmodernidad, es Gianni Vattimo (1936-2023), filósofo italiano que mediante su propuesta, *Pensiero debole*, ha formulado una vinculación entre lo secular y lo religioso, lo postmoderno y lo institucional, lo filosófico y lo teológico de una forma poco convencional, donde la secularización y cristianismo son reinterpretados y, de alguna manera, conciliados.

No se puede hablar de retorno sin hablar de origen, ya que en la palabra misma "se advierte la proliferación del prefijo 're-' como característica de algo que no se fue del todo o que estaba olvidado, oculto, ausente o reprimido";[4] por ello, es pertinente iniciar esta reflexión conociendo los orígenes a los que retornará el autor, para, luego, analizar su propuesta sobre el cristianismo y la secularización.

## Vattimo y el retorno a lo religioso

Gianni Vattimo fue un hombre de contrastes que, por ejemplo, se identificaba como ateo y cristiano al mismo tiempo; rechazaba a la jerarquía de la Iglesia, pero se declaraba admirador del papa Francisco; criticaba los dogmas cristianos y se autopercibía como "hombre de ritos, [a los que] él llamaba supersticiones".[5] Para él, el cristianismo oficial profesado por muchos en la actualidad es un cristianismo alejado del mensaje original de Cristo, pues, como argumenta también Ernst Bloch, ha perdido el rumbo dejando de lado lo esencial: el mensaje de amor y paz; para centrarse en lo secundario: el dogma, el juicio y la norma.

Según Vattimo, en consonancia con Heidegger, el cristianismo suele presentarse desde un enfoque violento, trágico y apocalíptico, conservando rasgos metafísicos y residuos de religión natural que tendrían que superarse en la actualidad, ya que "la religión debería liberarnos para construir

[4] José María Mardones, *Síntomas de un retorno: la religión en el pensamiento actual*, Bilbao, Sal Terrae, 1999, p. 20.

[5] Ángel Darío Carrero, "Vattimo: Filosofía y superstición", *Elnuevodia.com*, *Il blog di Gianni Vattimo*. Disponible en http://giannivattimo.blogspot.com/2011/08/filosofia-y-supersticion.html

formas ético-estéticas personales",[6] en lugar de atormentar y esclavizar, como hace, en su opinión, el cristianismo institucional. Desde este contexto, él antepone la postura de la muerte de Dios proclamada por Nietzsche, que debe entenderse "no como una declaración metafísica de la no existencia de Dios, sino como el anuncio de un evento",[7] por encima de las concepciones trágicas y dogmáticas imperantes, asegurando que "al igual que con la muerte nietzscheana de Dios, los nuevos dioses, o simplemente un nuevo dios que podemos esperar, ya no pueden ser el dios de la metafísica clásica, [a] lo que Pascal llamó el dios de los filósofos";[8] un Dios en el que, desde la perspectiva vattimiana, ya no se puede creer.

Ahora, al narrar su experiencia de vida, fundamental para la formulación filosófica, Vattimo reconoce sus orígenes católicos en *Non essere Dio* (2006) donde narra que de niño era monaguillo y muy cercano a muchos sacerdotes, de quienes destaca la presencia de uno al que denomina *ultra-tomista*, considerado por él como amigo, filósofo, maestro y director espiritual, cuya influencia fue fundamental en sus primeros pasos como estudiante. Además, Vattimo se identificaba con el catolicismo al asistir a misa todas las mañanas, a un oratorio y ser el delegado diocesano estudiantil de la acción católica torinense.[9] Con el paso del tiempo, al ir madurando su pensamiento filosófico y al adoptar posturas políticas en la línea marxista, junto con la aceptación y vivencia de su orientación homosexual, Vattimo comienza a alejarse de estas raíces religiosas, de las cuales siente cierto rechazo cuando, por ejemplo, una revista católica afirma que él está poseído por el demonio al "convertirse" al comunismo.[10]

Después de esto, la distancia con el cristianismo será cada vez más evidente, hasta llegar al punto de declarar su ateísmo y rechazar radicalmente muchos de los dogmas del catolicismo, en la cuestión teológica, moral y disciplinar. Tiempo después, gracias a su contacto con las propuestas filosóficas de Heidegger y Nietzsche, y a una serie de reflexiones y acontecimientos personales, retornará de nuevo al catolicismo, aunque de una manera no institucional.

---

[6] Gianni Vattimo, Pierangelo Sequeri y Giovanni Ruggeri, *Interrogazioni sul cristianesimo*, Roma, Castelvecchi, 2013, p. 436.

[7] G. Vattimo, *Introduzione a Nietzsche*, Bari, Laterza, 1990, p. 67.

[8] G. Vattimo, *Essere e dintorni*, Milano, La nave di Teseo, 2018, p. 22.

[9] Datos narrados por el mismo Vattimo en los capítulos 5, 16 y 17 de su obra *No ser Dios. Una autobiografía a cuatro manos*, Barcelona, Paidós, 2008.

[10] G. Vattimo, *No ser Dios. Una autobiografía a cuatro manos*, Barcelona, Paidós, 2008, pp. 53-55.

Para González Arribas, el retorno a la fe de Vattimo se da desde tres perspectivas: personales, culturales y filosóficas.[11] Estas dimensiones se constatan en el hecho de que, en sus últimos años de vida, "no ocultaba su aprecio estético por el ceremonial eclesiástico [...] reivindicando su derecho a una nueva lectura del cristianismo evangélico desde el mandamiento supremo de la caridad [...] y aceptando pese a todo débilmente el cobijo de la Iglesia católica";[12] aunque, como el mismo Vattimo lo afirmaba, sin pretender considerar al cristianismo como una guía moral dictada por la doctrina católica oficial, y sin la intención de "reencontrar la verdad de la fe en su literalidad, tal como todavía la predica con frecuencia la Iglesia".[13] Se trata, pues, de un retorno en el que "se cree a medias", es decir, de una fe reducida,[14] muy presente en la sociedad actual contextualizada en la época de la postsecularización que, en Vattimo, "supone tanto un fenómeno de redescubrimiento de lo religioso como de distanciamiento y distorsión";[15] dicho en otras palabras, debilitamiento.

De esta forma, el retorno de Vattimo puede ser comprendido como "una re-vuelta: (que) tiene el acento de lo reiterativo (...) adopta la forma púdica, escondida, de quien vuelve a casa tras un largo peregrinaje u oscura exclusión"[16] (esto de una perspectiva en la que es imposible tornar a donde no se estuvo antes), pero que, en su experiencia concreta, es "todo lo contrario a un volver arrepentido a la casa del padre, entendida como la disciplina católica, disponiéndose a la sumisión y mortificando la propia soberbia intelectual".[17] Esto significa, pues, que su regreso a lo religioso no es estrictamente una conversión como el catolicismo lo entiende ni un retroceso intelectual que implicaría abandonar cualquier crítica o cuestionamiento al dogma religioso, sino un retorno que no se desliga de las experiencias específicas de su vida, es decir de su origen, pero que deriva en una visión alterna a la del cristianismo oficial.

Llamar a esto retorno puede parecer contradictorio por no implicar una adhesión total a la Iglesia con sus dogmas, criterios y normas; sin embargo, el hecho de que la reflexión filosófica del pensador italiano y su participación en actos litúrgicos y de piedad se ubiquen dentro de esta

[11] Brais González Arribas, *Reduciendo la violencia: la hermenéutica nihilista de Gianni Vattimo*, Madrid, Dykinson, 2016, pp. 276-286.

[12] Fernando Savater, *Despierta y lee*, México, Alfaguara, 1998, pp. 262-263.

[13] G. Vattimo, *Creer que se cree*, Buenos Aires, Paidós, 1996, p. 92.

[14] *Ibidem*, pp. 92-100.

[15] G. Vattimo, *Etica dell' interpretazione*, Torino, Rosenberg & Sellier, 1989, pp. 72-73.

[16] J. M. Mardones, *Síntomas de un retorno*..., p. 9.

[17] G. Vattimo, *Creer que se cree*..., p. 93.

religión y no en otra reflejan precisamente un regreso, sólo que ahora hacia un cristianismo débil.

En este sentido, el retorno de Vattimo —para quien "hay retornos religiosos nostálgicos, propios de unos tiempos ya superados, y hay retornos de la religión que se pueden sostener a la altura del momento […] post-metafísico en que nos encontramos"—[18] se da a un cristianismo no oficial, sin religión y más allá de la cristiandad; un cristianismo cuya esencia es la secularización y cuyo Dios, en caso de existir, es débil.

## Si Dios existe, es un Dios débil

Lo hasta aquí expuesto debe analizarse a la luz del *Pensiero debole* que Vattimo plantea, el cual debe entenderse como "un pensamiento desprovisto de razones para reclamar a la superioridad lo que el saber metafísico exigía en relación a la praxis".[19] En palabras de Vattimo, es un pensamiento que puede definirse como el pensamiento de los débiles, es decir, "como una traducción post-metafísica de los 'perdedores de la historia' de Benjamin o del proletariado marxista, que todavía estaba demasiado cargado metafísicamente, pero que paradójicamente podría afirmar ser el portador del *Gattungswesen*, de la 'esencia' genérica de la humanidad".[20] Se trata de un pensamiento no fuerte, no impositivo, sino de una interpretación que se concibe como *microrrelato* y no como *metarrelato*, que se debilita para abrirse a la pluralidad, pues se propone, nunca se impone; tal como debería de suceder con la idea de Dios, de mundo y de religión.

Para González de Cardedal, el *Pensiero debole* se puede definir de la siguiente manera:

> Fin de la metafísica, de los ideales revolucionarios, de un cristianismo moderno, de una moral kantiana, de la religión. En una palabra, secularización de los grandes ideales, promesas y esperanzas que la suma del cristianismo, pensamiento griego y razón moderna habían forjado. Y todo ello no por despecho o desilusión, sino como forma de atenimiento más humilde a una realidad no violenta, ni impositiva, ni sacrificadora del hombre. Humanidad sin angustia, cristianismo sin agonía, religión sin culpa, mundo sin amenaza de muerte, pensamiento sin tiranía. Pensamiento, pero débil; modernidad pero trascendida hacia una reconciliación con los fragmentos de la realidad,

[18] J. M. Mardones, *Síntomas de un retorno*…, pp. 20-21.

[19] G. Vattimo, *El pensamiento débil*, Madrid, Cátedra, 1995, p. 40.

[20] G. Vattimo, *Ragione filosofica e fede religiosa nell'era postmoderna*, Catanzaro, Rubbettino, 2008, p. 10.

sin exigir la reunificación de todos, porque insensiblemente se convertirían en totalidades exigentes y en totalitarismos esclavizadores.[21]

Al considerar esto, el pensamiento de Vattimo promueve la idea de un cristianismo débil, el cual se vive en libertad, apartado de visiones polarizantes y evita hacer pronunciamientos fuertes y violentos en nombre de Dios. En este sentido, el Dios en el que podría llegar a creer Vattimo sería un Dios débil que por medio de la *Kénosis* se autodebilita —no hay que perder de vista que él se mantiene en su postura de pensador ateo (aunque cristiano)—.

El Dios débil de Vattimo es el "Dios no violento y no absoluto de la época postmetafísica (que) tiene como rasgo distintivo la misma vocación al debilitamiento de la que habla la filosofía de inspiración heideggeriana";[22] es un Dios que seculariza, rompe el vínculo entre la violencia y lo sagrado —del que habla Girard— e introduce nuevas perspectivas de interpretación. Para Vattimo, el Dios de la *kénosis* es el que cumple con la disolución del ser heideggeriano, sin ser el totalmente Otro, como algunos existencialistas proponen. Esto lo lleva a desligar a Dios del concepto *ser* y lo coloca más bien en la comprensión heideggeriana de *Ereignis* (*evento*), concepto fundamental y definitorio que Heidegger identifica con el fin de la metafísica; y es que, "cuando el ser ya no se deja ver como una mera presencia, sólo puede aparecer como un evento",[23] el cual sería el de la encarnación de Dios.

Desde esta comprensión, la idea del "Dios muerto" nietzscheano se convierte en la posibilidad de asumir, precisamente, un *Evento*, ya que la muerte de Dios es, principalmente, el fin de la estructura estable del ser y, en consecuencia, de cualquier posibilidad de afirmar o negar que Dios existe o no.[24] Por esta razón, Vattimo llega a la conclusión de que en estos tiempos es muy poco viable sostener una actitud atea en el sentido estricto de la palabra, ya que "desde el punto de vista del 'nihilismo deconstruccionista', el ateísmo moderno no es más que un 'credo metafísico' como muchos otros",[25] que puede encontrar una vía alterna cuando se dejan de lado las ideas metafísicas sobre Dios, y sé es ateo de éstas. De forma que, en estos tiempos postmetafísicos, es necesario pensar en clave de mayor

21 O. González de Cardedal, "El 'pensamiento débil' ante el cristianismo", *Revista de Libros*, La Rioja, 5, 1997, p. 19.

22 G. Vattimo, *Creer que se cree…*, p. 39.

23 G. Vattimo, *Introducción a Heidegger*, Barcelona, Gedisa, 2002, p. 100.

24 G. Vattimo, *No ser Dios…*, pp. 38-39.

25 René Girard y G. Vattimo, *Verità o fede debole? Dialogo su cristianesimo e relativismo*, Pisa, Transeuropa, 2006, p. 75 (traducción personal).

ateísmo y menor idolatría, porque, como afirma Vattimo, "no hay prueba natural de Dios, sino sólo caridad y, por supuesto, la ética […] (que) es simplemente caridad más leyes de tránsito: Respeto las leyes porque no quiero matar a mi vecino y porque tengo que amarlo".[26] En otras palabras, Vattimo propone un ateísmo dirigido hacia los ídolos que la metafísica ha creado, es decir a las falsas imágenes sobre la divinidad (fruto del empeño de filósofos y teólogos que buscan identificar los conceptos metafísicos clásicos con la idea de Dios), para dar lugar a la caridad como manifestación ética e histórica en la que se cumplen las "promesas divinas", que por ejemplo Kierkegaard tanto predicó en la figura de Abraham, y que acontecen no en el más allá sino en el "más acá", en el hoy, en el momento actual, en hechos concretos realizados por personas específicas. Como puede intuirse, esto no es una declaración de ateísmo, sino una purificación de visiones sobre la divinidad.

Desde esta perspectiva, Vattimo incluye en su comprensión sobre Dios el elemento histórico, ya que, "Dios no es principalmente el dogma que nos mantiene en la Iglesia, sino la relación que nos mantiene vivos".[27] Por lo tanto, "si el ser es un evento, lo que escuchamos para entender cómo vivir en el mundo son los eventos, es decir, el ser en su entrega, en el darse de vez en cuando diversamente en las épocas, en los paradigmas, en las aperturas históricas",[28] porque, desde Heidegger, "si el ser no es lo que está allí, —de siempre y para siempre—, 'es' más bien el evento"—.[29] Como ya se dijo, tal puede verse palpado en el acontecimiento de la encarnación en el que el ser omnipresente, que está más allá del tiempo y la historia, se hace hombre y se somete precisamente al tiempo y a la historia, pero se debilita a sí mismo en el proceso.

El Dios vattimiano es, pues, un Dios reducido, cuya interpretación, desde el pensamiento débil, puede "ayudar a todos a liquidar la siempre resurgente tentación de identificar la palabra divina con alguna autoridad despótica, llámese iglesia o 'ciencia'".[30] Ahora, la clave desde la que el Dios débil de Vattimo debe ser comprendido es la de la caridad, de forma que, en este Dios (que en sentido estricto se debería escribir como *dios* para resaltar su naturaleza débil) se conjuga la tríada vattimiana por excelencia:

[26] R. Girard y G. Vattimo, *Verità o fede debole?...*, p. 16.

[27] G. Vattimo, P. Sequeri, y Giovanni Ruggeri, *Interrogazioni sul cristianesimo…*, p. 49.

[28] G. Vattimo, *Ragione filosofica…*, p. 7.

[29] G. Vattimo, *Essere e dintorni…*, p. 118.

[30] G. Vattimo, "Los ateos tienen también su dios", *Clarín. Il blog di Gianni Vattimo*, 8 de noviembre de 2009. Disponible en http://giannivattimo.blogspot.com/2009/11/los-ateos-tienen-tambien-su-dios.html

*secularización-kénosis-caridad*, rasgos constitutivos que configuran el cristianismo secular del autor en cuestión, y que a continuación se explican.

## Secularización: esencia del cristianismo y rasgo constitutivo de la experiencia religiosa

La secularización, entendida frecuentemente como "la lucha del sujeto moderno por liberarse de prejuicios, mitos y costumbres",[31] tiene en la filosofía de Vattimo una serie de rasgos constitutivos que, en el contexto en el que se propone, hace más amplia la forma en la que usualmente suele comprenderse este concepto.

Para él, secularización no es la eliminación progresiva o definitiva de las creencias religiosas, donde lo religioso y lo mítico deben desaparecer de forma permanente y decisiva para dar lugar a un nuevo pensamiento fuerte o impositivo, como puede ser la ciencia o la razón instrumental.[32] No se trata de un proceso de sustitución para que predomine una nueva metafísica en lugar de la antigua, sino, más bien, de un proceso de debilitamiento. Es decir, de una propuesta profunda y novedosa en la que lo absoluto no es sustituido por un similar, sino de un *Evento*, como ya se explicó, donde un elemento fuerte, como el cristianismo, adquiere una versión reducida de sí mismo (lo mismo con la fe, Dios, dogma y demás).

Uno de los puntos de partida de la secularización vattimiana es comprender este concepto como el "conjunto de fenómenos de despedida de lo sagrado, que caracterizan la modernidad occidental",[33] y que permiten "la disolución progresiva de toda sacralización naturalista, [y de] la esencia misma del cristianismo".[34] Ciertamente, esta definición implica la idea de disolución o ruptura, pero no se identifica con la de desaparición, ya que secularización no debe ser pensada "como abandono y alternativa, sino como prosecución y, en el fondo, como destino"[35] o punto de llegada.

Considerar a la secularización como la esencia misma del cristianismo es la novedad que Vattimo introduce en su forma de concebir el fenómeno religioso, y la manera en la que se puede tener una verdadera experiencia de éste, pero sin caer en el terreno violento que el autor denuncia. Desde esta interpretación, para Vattimo secularización es:

[31] Martín Hopenhayn, *Después del Nihilismo. De Nietzsche a Foucault*, Santiago, Andrés Bello, 1997, p. 13.

[32] B. González Arribas, *op. cit.*, pp. 293-294.

[33] G. Vattimo, *Después de la cristiandad*: *Por un cristianismo no religioso*, Barcelona, Paidós, 2003, p. 38.

[34] G. Vattimo, *Creer que se cree*…, p. 54.

[35] G. Vattimo, *Después de la cristiandad*…, p. 93.

> La disolución de las estructuras sagradas de la sociedad cristiana, el paso a una ética de la autonomía, al carácter laico del Estado, a una literalidad menos rígida en la interpretación de los dogmas y de los preceptos, no debe ser entendida como una disminución o una despedida del cristianismo, sino como una realización más plena de su verdad, que es, recordémoslo, la kénosis, el abajamiento de Dios, el desmentir los rasgos "naturales" de la divinidad.[36]

Esta definición, fundamentada en aspectos heideggerianos, se convierte en el punto de partida por el cual Vattimo busca dar el paso del pensamiento fuerte al débil en el cristianismo, sin pretender aniquilarlo o despedirse de él. Más bien, busca que dicho pensamiento se someta a un proceso de debilitamiento y encarnación a semejanza del Dios que se autodebilita al encarnarse.

Secularizar es, pues, "el debilitamiento del sentido de la realidad";[37] aludiendo a Girard, es "la palabra clave que [representa] la realización efectiva del cristianismo como una religión no sacrificial",[38] es decir, no violenta. De ahí que, la secularización deba ser entendida como "la herencia cristiana que retorna en el pensamiento débil [y que] es también herencia del precepto cristiano de la caridad y de su rechazo de la violencia".[39] Así, en términos de Vattimo, la imposición dogmática debe debilitarse, la fe reducirse, y la caridad encarnarse.

De esta forma, la secularización del cristianismo tiene su manifestación más evidente en la *kénosis*, que, a semejanza del proceso de encarnación en el que Dios se hace hombre para renunciar a su presencia fuerte, genera "un proceso indefinido de reducción, adelgazamiento y debilitación que posibilita el retorno de la religión kenotica".[40] Por ello, el cristianismo de Vattimo adquiere un distintivo alegre, débil y libre —atributos que no tienen cabida en concepciones religiosas impositivas—, lo cual abre paso a "la superación de la originaria esencia violenta de lo sagrado".[41]

Y es que, la *kénosis* de Dios es el ejemplo claro de cómo es posible que un elemento fuerte puede reducirse (encarnarse) para ser transformado en un elemento débil sin desaparecer del todo, lo cual también debe acontecer con la fe, el dogma, los mitos, la metafísica, y cualquier

[36] G. Vattimo, *Creer que se cree…*, p. 50.
[37] G. Vattimo, *Después de la cristiandad…*, p. 99.
[38] R. Girard y G. Vattimo, *Verità o fede debole?...*, p. 8.
[39] G. Vattimo, *Creer que se cree…*, p. 45.
[40] J. M. Mardones, *Síntomas de un retorno…*, p. 31.
[41] G. Vattimo, *Creer que se cree…*, p. 52.

otra estructura o *metarrelato* que representa un pensamiento absolutista cerrado en sí mismo.

De esta manera, afirmar que Dios se hace hombre es el acto secularizante por excelencia que sintetiza la propuesta de Vattimo, donde la encarnación, o *kénosis*, es la clave de todo su andamiaje filosófico. “El debilitamiento del ser [no] es uno de los posibles sentidos, sino el sentido, absolutamente, del mensaje cristiano que habla de un Dios que se encarna, se refleja y confunde todos los poderes de este mundo”,[42] para abandonar el cielo y adentrarse en la tierra, sin dejar, estrictamente, de ser lo que es; es decir, sin desaparecer.

En otras palabras, la encarnación de Dios desenmascara y desmitifica cualquier estructura previamente concebida como determinante o acabada, de forma contundente y no aparente. Por ello, ni la ciencia ni la religión y menos la filosofía pueden seguir siendo concebidas de la misma manera después de un evento tan paradójico y transformador como el hecho de que Dios se abaje, haciéndose hombre y presentándose como un ser débil, rompiendo radicalmente con cualquier atributo metafísico absolutizante con el que previamente se le haya identificado. En este contexto, Vattimo asegura que:

> La única gran paradoja y escándalo de la revelación cristiana es, justamente, la encarnación de Dios, la kénosis, es decir, el haber puesto fuera de juego todos aquellos caracteres transcendentes, incomprensibles, misteriosos y […] extravagantes que, por el contrario, conmueven tanto a los teóricos del salto en la fe, en cuyo nombre, en consecuencia, es fácil dar paso también a la defensa del autoritarismo de la Iglesia y de muchas de sus posiciones dogmáticas y morales ligadas a la absolutización de doctrinas y situaciones históricamente contingentes y, frecuentemente, superadas de hecho.[43]

De esta manera, y como ya se dijo, la *kénosis* es el acto secularizante que debilita cualquier planteamiento que la metafísica, el dogma o el pensamiento trágico plantean, siendo un verdadero escándalo y no sólo una apariencia, porque implica una dinámica verdaderamente transgresora. Así, con la *kénosis*, el Dios todopoderoso, omnipotente, omnipresente, omnisapiente, omni- cualquier cosa se presenta así mismo como el dios frágil, que no lo sabe todo, que no lo puede todo, que “lucha, junto al hombre, por el triunfo del bien”.[44] Esta nueva forma de automanifestación

---

[42] G. Vattimo, *Después de la cristiandad*…, p. 101.
[43] G. Vattimo, *Creer que se cree*…, p. 62.
[44] *Ibidem*, p. 80.

de parte de Dios, golpea, rompe y aniquila cualquier forma previa de concebirlo, siendo un verdadero escándalo. Y es que, afirmar que Dios se ha hecho hombre, es decir, que se ha reducido a ser mortal y a convertirse en un ser que sufre y muere propicia la pérdida de cualquier tinte romántico o piadoso con el que normalmente se adereza a las narraciones sobre la encarnación.

De esta manera, "el fundamento trascendente, principio primero, origen y fin, *telos*, guía y pastor, se disloca, se des-fundamenta. El *arché* primordial que todo lo guía y todo lo dispone se diluye, se *anarquiza*; muere. Dios muere".[45] De ahí que Vattimo asegure que la salvación debe empezar en el *más acá* y no en el *más allá*, porque de no ser así, todo perdería sentido, ya que "la vida eterna no es otra cosa que un 'perfecto' disfrute de los significados y formas espirituales que la historia de la humanidad ha producido y que constituye en el 'reino' de la inmortalidad",[46] lo que podría decirse se vive ya en la mortalidad.

Ese aspecto mortal de Dios transgrede lo que por mucho tiempo se había mostrado como verdad absoluta, razón por la cual "hoy ya no podemos seguir concibiendo a Dios como el fundamento inmóvil de la historia porque la verdad de tal Dios no es ya una de las metas del conocimiento",[47] ya que "este debilitamiento del ser que se patentiza en la kénosis de Dios es una forma de secularización del mismo Dios",[48] y al mismo tiempo es el golpe mortal que termina de aniquilar al pensamiento fuerte de la metafísica y de la *religión estática*, como Bergson denomina a las religiosidades absolutistas y antidinámicas.

## El cristianismo no es una religión: la caridad cristiana como respuesta a las visiones religiosas rigurosas basadas en el temor y la angustia

Si la esencia del cristianismo es la secularización, es decir, el rompimiento con las estructuras fuertes, violentas y metafísicas, ésta no puede ser considerada estrictamente como una religión. Esto lo afirma Vattimo al decir "yo me defino como cristiano porque creo que el cristianismo es más

[45] B. González Arribas, *op. cit.*, pp. 296-297.

[46] G. Vattimo, *Después de la cristiandad*…, p. 71.

[47] Santiago Zabala, "Introducción", en G. Vattimo y Richard Rorty, *El futuro de la religión. Solidaridad, caridad, ironía*, Lanús, Paidós, 2006, p. 31.

[48] A. F. Roldán, "La *kénosis* de Dios en la interpretación de Gianni Vattimo: Hermenéutica después de la cristiandad", *Teología y cultura*, Rosario, Argentina, año 4, vol. 7, 2007, p. 86.

'verdadero' que todas las demás religiones, precisamente porque, en cierto sentido, no es una religión".[49]

Para justificar esta idea, y partiendo de Nietzsche, Vattimo afirma que "el nihilismo postmoderno (la disolución de las metanarraciones) es la verdad del cristianismo, lo que significa que la verdad del cristianismo parece ser su disolución con el concepto (metafísico) de la verdad".[50] De ahí que Vattimo considere que la verdad del cristianismo sea nihilista y disolutiva, es decir, secularizada y secularizante.

Por ello, cuando se habla de cristianismo, es necesario distinguir entre dos tipos, según el filósofo italiano: el cristianismo oficial institucional, que fundamenta la interpretación de la Palabra de Dios en la enseñanza *ex cathedra* de la jerarquía, el magisterio y el dogma; y el cristianismo de Cristo, por llamarlo de una forma, que se basa en la lectura amable del Evangelio y en la interpretación secularizante y caritativa del texto sagrado, de parte de la comunidad de creyentes. El primero es una religión en toda regla, mientras que el segundo no, aunque, esta distinción no siempre es clara. En palabras de Pierpaolo Antonello, "el cristianismo es creativamente liberador, pero en esta liberación también hay espacio para la creatividad negativa, diabólica y destructiva".[51]

Por su parte, González Arribas explica de forma sintética en qué se fundamenta la idea de que el cristianismo débil, que tiene como esencia la secularización y como claves principales de interpretación la *kénosis* y la caridad, no puede ser considerado una religión, al asegurar que:

> Tanto para Girard como para Vattimo, el cristianismo no es entendido como una religión tradicional —con su cuerpo doctrinario, dogmático y salvífico—, sino como un pensamiento que permite desestructurar las religiones arcaicas naturales, violentas y metafísicas […] al darle la vuelta [y] dislocar el significado original de las religiones como estructuras de poder violentas y disciplinarias. El cristianismo se entiende como un movimiento debilitante que distorsiona un sistema heredado, [el cual] se configuraba como una determinada distribución de lo sensible que organizaba jerárquicamente posiciones, funciones y roles.[52]

Desde esta perspectiva, el cristianismo del que habla Vattimo es un cristianismo no religioso, es decir, uno como "el que proponen las parábolas de Jesús con su inmediatez de la oferta y del amor, del acogimiento

---

[49] R. Girard y G. Vattimo, *Verità o fede debole?...*, p. 34.

[50] G. Vattimo y R. Rorty, *El futuro de la religión…*, p. 76.

[51] P. Antonello, "Introduzione", en R. Girard y G. Vattimo, *Verità o fede debole?*

[52] B. González Arribas, *op. cit.*, p. 291.

y del perdón de Dios, sin apelar a ninguna metafísica previa, que hiciera de la demostración racional de su existencia el preámbulo necesario a la condición de creyente".[53] Más bien, se refiere a un cristianismo que no necesita de los requisitos estrictos que las religiones exigen para ser consideradas como tal, y que transgrede las verdades establecidas por la tradición, para dar lugar a interpretaciones más abiertas. Al respecto, Mónica Giardina, asegura que:

> Esta relectura de la tradición permite explicitar y ahondar en la comunión despojada de todo carácter absoluto entre categorías cristianas y conceptos postmetafísicos. No olvidemos que la herencia cristiana retorna a través del imperativo del amor; dicho de otra manera: la caritas se devela pathos del pensar hermenéutico que propone Vattimo. Pathos en su sentido de temple de ánimo, disposición y determinación. El amor, que se manifiesta pathos del Nuevo Testamento, posibilita y enmarca la tarea del pensar no-metafísico.[54]

Para Vattimo, esto debe llevar al cristianismo institucional a aceptar que "la única vía que le queda abierta para no regresar a la condición de pequeña secta fundamentalista, como lo era necesariamente en sus inicios, y desenvolver […] su vocación universal es la de asumir el mensaje evangélico como principio de disolución".[55] Para lograr esto y alejarse también de las visiones religiosas rigurosas basadas en el temor y la angustia, Vattimo considera que el cristianismo debe asumir un aspecto amigable, donde la caridad sea su carta de presentación, y, a la vez, su rasgo distintivo, ya que sólo una actitud caritativa permitirá al cristianismo mantener un diálogo real y eficaz con el mundo, las religiones, la ciencia y los individuos de la actualidad.

La caridad cristiana desvincula al cristianismo de su aspecto religioso al permitirle reconocer que no tiene la verdad absoluta, y que por amor (caridad) a la humanidad no puede imponerle su forma de interpretar a Dios, ya que no es, o más bien no debe ser, "un patrimonio de doctrinas definidas de una vez por todas y a las que dirigirse para encontrar finalmente un terreno firme en el mar de la incertidumbre y en la Babel de lenguajes del mundo postmetafísico".[56] De esta forma, el cristianismo deja de ser una religión, y más concretamente "La religión", al renunciar

[53] O. González de Cardedal, *El 'pensamiento débil'…*, p. 20.

[54] Mónica Giardina, "Nihilismo y Encarnación en la Hermenéutica de Gianni Vattimo" , *Paideia, Philosophy of Interpretation*. Disponible en https://www.bu.edu/wcp/Papers/Inte/InteGiar.htm

[55] G. Vattimo y R. Rorty, *El futuro de la religión…*, p. 73.

[56] G. Vattimo, *Creer que se cree…*, p. 73.

a su monopolio de verdad y exclusividad sobre la experiencia religiosa, es decir, al repetir el acto *kenótico* de Dios y abajarse a una realidad más humana y menos metafísica y dogmática.

Así, el cristianismo se reduce, se debilita y se hace accesible para el ser humano gracias a la caridad. De ahí que Vattimo diga: "Gracias al hecho de que el cristianismo me ha liberado de todos los ideales y, sobre todo, del ídolo de la verdad y la objetividad, puedo comenzar a escuchar con atención las necesidades de los demás, de mi prójimo, del politeísmo de los valores que doy. De hecho, el cristianismo nos ha enseñado que la verdad sin caridad no tiene sentido".[57]

Por ello, el concepto de *amor* o *caridad* deben ser comprendidos sin ningún rasgo de romanticismo o sensiblería, ya que, más bien, deben interpretarse como otros nombres que se puede asignar a la *kénosis*, en la que "la verdad se transformó en caridad".[58] Esto lo reafirma Vattimo al asegurar que "está bastante claro que todo el Nuevo Testamento orienta al reconocimiento de este único criterio supremo. La interpretación que Jesucristo da de las profecías del Antiguo Testamento [...] desvela su verdadero sentido que, finalmente, es uno solo: el amor de Dios por sus criaturas",[59] tal y como lo comprende también el cristianismo oficial.

Ese mismo criterio de caridad, fundamento de acción del ser divino, debe ser, según Vattimo, la clave de lectura de las Escrituras sagradas para liberarlas de la exclusiva interpretación de la que han sido víctima de parte de la Iglesia institucional. Además, el elemento de la caridad está llamado a ser "el único límite a la espiritualización del mensaje bíblico",[60] y el criterio a imitar de parte de aquellos que se autodenominan cristianos y que deciden entrar en esta dinámica de secularización, de forma que el amor destierre de sus acciones, expresiones y estilos de vida, cualquier manifestación violenta, incluso consigo mismos. Así, en la concepción vattimiana, el cristianismo institucional, representado principalmente por la jerarquía eclesial, debe dejar de autodenominarse como portador de la verdad absoluta, para comenzar a mirarse a sí mismo como "comunidad de creyentes que, en la caridad, escuchan e interpretan libremente, ayudándose, y por tanto, corrigiéndose de forma recíproca, el sentido del mensaje cristiano",[61] lo cual se acerca más al mensaje original de Cristo.

---

57 G. Vattimo, *Ragione filosofica*..., p. 11.

58 Daniel Amiano, "Vattimo: La verdad se transformó en caridad", *Periódico La Nación*, 24 de septiembre de 2009. Disponible en https://www.lanacion.com.ar/cultura/vattimo-la-verdad-se-transformo-en-caridad-nid1178268

59 G. Vattimo, *Creer que se cree*..., p. 76.

60 G. Vattimo, *Después de la cristiandad*..., p. 63.

61 *Ibidem*, p. 17.

## Conclusión

La relevancia de estas propuestas, en esta época postmoderna en la que convergen el retorno religioso y el secularismo, radica en abrir una alternativa a quienes desean vivir bajo los criterios de la enseñanza cristiana de forma no dogmática ni impuesta, entendiendo que lo que debe regir la vida del cristiano no es el temor, sino el amor dirigido a Dios si se cree, pero sobre todo al prójimo; de forma que lo que se haga o deje de hacerse, en el sentido moral, religioso o social, sea por caridad más que por miedo o conveniencia. Esto implica aceptar "la amenazante posibilidad de la muerte individual, para la que no hay a la vista ninguna esperanza razonable de rescate"[62] más que la caridad. De ahí que Vattimo asegure: "Debo amar al prójimo porque también yo soy amado, y esto coincide con el encontrarme 'arrojado' en un horizonte de destino histórico, como diría Heidegger, más allá del cual no puedo pensar mi propia experiencia, y lo que me hace preferir ciertos criterios y patrones de comportamiento sobre otros".[63]

Como se puede ver, la interpretación de Vattimo es una visión amable de lo que Cristo enseñó, sin necesidad de aderezos y aditamentos pesimistas y trágicos. De forma que, "el hilo conductor de la interpretación que Jesús da del Antiguo Testamento es la nueva y más intensa relación de caridad entre Dios y la humanidad y, en consecuencia, también de los hombres entre sí".[64]

¿Esto significa que el pecado no existe y que cualquier cosa a la que se le da este nombre ahora está permitida bajo tal perspectiva? No, significa más bien que lo que limita el actuar moral del hombre o lo que lo incita y mueve debe ser la caridad. De tal suerte que "no se puede decir que 'todo vale'",[65] pues desde su filosofía, se hace un bien y se evita un mal no por temor al castigo ni porque se espere un premio, sino por el simple hecho de amar al prójimo.

Vattimo reconoce que se puede faltar a Dios y al prójimo (retomando el lenguaje usado en los evangelios), pero no porque se haya roto un dogma o porque se haya atentado contra una norma previamente establecida como verdad absoluta que al ser corrompida acarrea consigo un castigo, sino porque se ha roto el único elemento que no se puede secularizar, es decir el amor. Así, no se roba, no se mata, no se obra mal por respeto al otro y no por temor; tal y como ya lo enseñaba el famoso *Soneto a Cristo*

[62] G. Vattimo, *Creer que se cree…*, p. 15.
[63] G. Vattimo, *Ragione filosofica…*, p. 12.
[64] G. Vattimo, *Creer que se cree…*, p. 54.
[65] G. Vattimo, *Después de la cristiandad…*, p. 104.

*crucificado* en el siglo xvii, al rezar: "No me mueve mi Dios para quererte el cielo que me tienes prometido, ni me mueve el infierno tan temido para dejar por eso de ofenderte […] Muéveme en fin, tu amor, y en tal manera que, aunque no hubiera cielo, yo te amara, y aunque no hubiera infierno, te temiera".[66]

En esto consiste el cristianismo de Vattimo: en ser una visión alegre, débil y gozosa, en la que la imposición no tiene espacio, el pecado adquiere un nuevo significado, y la fe se reinterpreta como un elemento debilitante, todo desde el aspecto secularizante de la caridad, que a fin de cuentas es el mismo sustento del acto *kenótico* de Cristo, quien sería el primer *debilista*, "ya que recusa las estructuras violentas de Ser"[67] truncando, así, el círculo vicioso en el que los ritos y normas se imponen violentamente.

Desde esta perspectiva, el Cristo débil y amigable, vattimiano, cuya interpretación "no implementa ninguna alternativa rígida […] es más bien una conciencia del fin de la metafísica"[68] y de una nueva manera de vivir la fe. Con esto, se puede concluir que el Dios trágico y violento, el Dios metafísico, es, según Vattimo, un Dios en el que es imposible creer.

Pareciera que esta propuesta es una oposición total o una negación a lo que el magisterio y la jerarquía oficial de la Iglesia enseñan o interpretan, pero en realidad no es así, ya que Vattimo no rechaza la opinión del cristianismo oficial si se toma como eso: una opinión o interpretación que también debe someterse al criterio de la caridad. Lo que el filósofo italiano reprueba es la imposición que viene "de arriba" (jerarquía), y que implanta su interpretación como única verdad, despreciando, muchas veces, las nociones de la iglesia-comunidad "de abajo" (creyentes), que se reúne a reflexionar sobre la Escritura con la apertura a una revelación que sigue abierta, y en el que "la caridad ocupa el lugar de la disciplina",[69] siempre en torno a un Dios que sigue manifestándose y del cual no se puede afirmar que se sabe todo, ya que Él, también, es misterio; misterio que nadie se puede apropiar.

En palabras de Vattimo, no se debe identificar, únicamente, tradición de la Iglesia con interpretación del Magisterio o enseñanzas del Papa y los obispos, ya que "el límite representado por el principio de la caridad, que debe guiar la interpretación secularizante del texto sagrado,

[66] Soneto de autor desconocido. Disponible en https://www.alastorliterario.com/articulo/soneto-cristo-crucificado-contrarreforma/

[67] B. González Arribas, *op. cit.*, p. 290.

[68] Phillipe Nouzille y Salvatore Rindone, "Pareyson interprete di Vattimo", *Ermeneutica, cristianesimo, politica. Intorno a Gianni Vattimo*, Roma, Aracne, 2018, p. 133 (traducción personal).

[69] G. Vattimo, *Más allá de la interpretación*, Barcelona, Paidós, 1995, p. 92.

prescribe una escucha caritativa a la tradición, pero esta escucha se dirige a la comunidad viva de los creyentes, y no se restringe a la enseñanza *ex cathedra* de la jerarquía eclesiástica"[70] ni a la irracionalidad de la fe, que consiste en creer a ciegas.

Y es que, el cristianismo de Vattimo se opone, también, al famoso salto de fe que puede ser ilógico y peligroso; de ahí que el italiano prefiera adoptar una fe reducida que lo lleva a afirmar que él *cree creer*. Desde esta concepción, "el Dios de la trascendencia filosófica sería una cosa y el Dios de la encarnación, revelado por Jesús, otra",[71] de forma que hacer un acto de confianza y adhesión a un ser trágico, violento, todopoderoso, exige obligatoriamente un salto de fe, que, para el pensamiento débil carece de sentido.

Por ello, la propuesta de un Dios amigo que se encarna, que lucha hombro a hombro con el hombre, y que debilita las estructuras omniabarcantes mediante el precepto del amor, propiciando que "el único sentido cristiano de la palabra pecado sea el exclamativo, como cuando se dice ¡qué pena! (*che peccato*!) para lamentar una ocasión perdida, una amistad que ha acabado"[72] y no para señalar una falta u ofensa, es una visión que el hombre postmoderno podría considerar respecto al tema de la fe hoy en día, aminorando la brecha existente entre fe y razón, mundo y religión, Dios y hombre.

---

[70] G. Vattimo, *Creer que se cree*…, p. 109.
[71] O. González de Cardedal, *El 'pensamiento débil'*…, p. 20.
[72] G. Vattimo, *Creer que se cree*…, p. 111.

# UN ACERCAMIENTO A LOS PADRES DEL DESIERTO ANTE LOS DESAFÍOS DE LA RECONFIGURACIÓN POSTMODERNA DE LA RELIGIÓN: RECUPERAR LA ESPIRITUALIDAD HUMANA Y EVOCAR EL MISTERIO

Víctor Hugo González García*

Resumen Un desafío que deja la postmodernidad al cristianismo es el de redescubrirse y reconfigurarse por la fragmentación cultural que lo afecta indudablemente. A pesar de esa fragmentación, la religión no se ha ido del escenario cultural; sigue estando presente. Precisamente, la postmodernidad, junto con el fin de los metarrelatos que implica, suscita la vuelta a escena de lo sagrado y, más aún, del misterio, lo que deriva en un acercamiento al misterio y en un posicionamiento ante la concepción de Dios radicalmente distintos a los gestados en siglos anteriores. Cabe preguntarnos si el cristianismo puede recuperar algún aspecto de su tradición desde el cual responda a ese desafío tomando en cuenta el pluralismo cultural y religioso en el que nos encontramos, desde donde nacen y gestan procesos de interculturación y transculturación, procesos interreligiosos y transreligiosos. Formulamos que se puede recuperar un aspecto de la tradición cristiana como propuesta cristiana

* Universidad intercontinental, México.

auténtica con el afán de recuperar la espiritualidad inherente a todo ser humano. Dicha propuesta radica en acercarnos a la espiritualidad de los padres del desierto de los siglos iii y iv basada en el silenciamiento, lo que posibilita un cristianismo policéntrico.

Abstract A challenge that postmodernity leaves for Christianity is to rediscover and reconfigure itself due to the cultural fragmentation that undoubtedly affects it. Despite this fragmentation, religion has not left the cultural scene, it is still present. Precisely, postmodernity, together with the end of the metanarratives that it implies, provokes the return to the scene of the sacred and, even more, of the mystery, resulting in a radically different approach to the mystery and a position before the conception of God. to those created in previous centuries. It is worth asking ourselves if Christianity can recover some aspect of its tradition from which it responds to this challenge, considering the cultural and religious pluralism in which we find ourselves, from where processes of interculturation and transculturation, interreligious and transreligious processes, are born and develop. We formulate that an aspect of the Christian tradition can be recovered as an authentic Christian proposal with the desire to recover the spirituality inherent to every human being. This proposal lies in approaching the spirituality of the desert fathers of the 3rd and 4th centuries based on silencing, thus enabling a polycentric Christianity.

Palabras clave
Postmodernidad, cristianismo policéntrico, padres del desierto, espiritualidad, silencio

Keywords
Postmodernity, polycentric Christianity, desert fathers, spirituality, silence

## Fragmentación cultural y cristianismo

> Dichoso el monje que ve a Dios en todos los seres humanos. Monje es aquel que sabe que es uno con toda la humanidad, porque se encuentra siempre en cada persona
>
> *Evagrio Póntico – Oración 123 y 125*

Revisaremos algunos aspectos derivados por el fin de los metarrelatos que se le presentarán al cristianismo como desafíos para seguir proyectando su sentido, ya que en la postmodernidad se abren nuevas maneras de acercarse al misterio y un modo de evocarlo radicalmente distinto a lo gestado en siglos anteriores. Esto invita a la religión cristiana a redescubrirse y reconfigurarse. Con ello, confirmamos que la fragmentación cultural afecta indudablemente al cristianismo y sugiere que la relación cultura-religión es insoslayable, pues una a otra se exige.

Aquello que anunciaba Lyotard en 1979 sobre la incredulidad, respecto a los metarrelatos era el anuncio de la condición del saber en las sociedades más desarrolladas. La condición postmoderna designa el estado de la cultura después de las transformaciones que han afectado a las reglas de juego de la ciencia, de la literatura y de las artes, a partir del siglo XIX. Las reglas de juego se vieron afectadas por las crisis de los relatos, de los metarrelatos. Dictar las reglas de juego desde un monolenguaje o metalenguaje ya no es posible cuestionando así la validez de su legitimación.[1] Es importante mencionar que el pensamiento postmoderno al declarar el fin de todo proyecto y normativa histórica totalizante no sólo critica el proyecto de la Modernidad, sino también cualquier otro donde aparezca la pretensión de sentido global y de orientación general de vida.[2]

Una pregunta que guiará este artículo es si esto implica que la postmodernidad y el cristianismo sean excluyentes y entre ellos no haya otra relación más que de rechazo. Nuestra hipótesis es que a partir de las exigencias y radicalidad de la postmodernidad puede aparecer una vivencia religiosa más depurada y auténtica posibilitada por la sabiduría de los padres del desierto de los siglos III y IV, y que a la vez recupera la espiritualidad humana.[3]

La razón se ha fragmentado. Aquella razón creadora y legitimadora de "grandes relatos" y de ilusiones centradas en la lucha por un futuro utópico ha sido derrumbada; asimismo, el sujeto detentador de la unidad y la totalidad se hizo añicos en el aire. A final de cuentas, las utopías de

[1] Jean-François Lyotard, *La condición postmoderna*, Madrid, Cátedra, 1987.

[2] José María Mardones, *Postmodernidad y cristianismo. El desafío del fragmento*, Santander, Sal Terrae, 2003, p. 81

[3] Para el pensamiento posmoderno, "la muerte de Dios" representa, a la vez, la liquidación del humanismo. Hay una estrecha conexión entre ambos. Esto es justamente lo que vio Nietzsche: el desencantamiento del mundo seria total, no sólo en el sentido de pérdida de centralidad de la religión y la consiguiente desaparición de sus funciones sociales legitimadoras. Ello era un proceso de secularización que no sólo eliminaba el arbitrio divino de la naturaleza, sino que representaba el fin de todo proyecto y orientación humanista.

unidad que habían configurado el imaginario social y construido una cosmovisión o, mejor dicho, "la cosmovisión" ya no pudieron sostenerse más.

Con esto, la postmodernidad revela que la razón ha sido sólo una narrativa entre otras en la historia; sin duda, una gran narrativa, pero una de tantas. Una narrativa desde la cual se han fundado verdades incontestables, pero, dado que en la historia del pensamiento moderno y de la crítica de la razón se han visto convertidos los proyectos y utopías de racionalidad, libertad y solidaridad en horribles experiencias de inhumanidad, ya no será posible mantener una confianza desmedida en la razón, lo que motiva la falta de fundar algo seguro y definido y el no dar sentido objetivo y total a la vida y a la historia.

Dicho lo anterior, el pensamiento postmoderno se caracteriza por la pérdida de confianza en la razón, descrédito de su potencia. En este contexto, la postmodernidad olvida la homogeneización en sus diferentes manifestaciones, lo que omite la nostalgia del todo y la unidad y revitaliza la diversidad y pluralidad. Aparecen, pues, la pluralidad de ámbitos de discurso y narraciones que sitúa a las religiones en entresijos. A decir de José María Mardones, "la postmodernidad como talante secularizador respecto a la razón ilustrada ofrece una nueva disponibilidad para situarse ante la escucha de lo religioso, que señala una apertura y unas posibilidades positivas respecto a la religión cristiana".[4] Volveremos más tarde sobre esto. Sólo baste decir que por el fin de los metarrelatos la cosmovisión religiosa es incapaz de mantener la unidad de visión sobre la realidad, aunque siga proponiéndola y recreándola.[5]

Bajo este tenor, no es posible independizar el desenvolvimiento de la razón respecto de la religión y viceversa; el problema de la razón está vinculado a la construcción social de la realidad y la religión. Durante los siglos xx y xxi, han surgido propuestas afanosas por recuperar la unidad, ya sea regresando a la tradición —suscitando con ello integrismos y la institucionalización de la religión—[6] o instalándose en posturas resignadas que se despiden sin añoranzas de unidad, las cuales juzgan de atavismo teológico.[7] Justamente, la interrogante que nos ocupa es si al cristianismo no le queda más remedio que caer en integrismos, exaltar la institución o

[4] J. M. Mardones, *Postmodernidad y neoconservadurismo. Reflexiones sobre la fe y la cultura*, Navarra, Verbo divino, 1991, p. 94.

[5] *Cfr.* J. M. Mardones, *Análisis de la sociedad y fe cristiana*, Madrid, Pensar, Publicar, Creer, 1995, p. 76.

[6] *Cfr.* Juan Antonio Estrada, *Imágenes de Dios. La filosofía ante el lenguaje religioso*, Madrid, Trotta, 2003, pp. 159-192.

[7] *Cfr.* J. M. Mardones, *Análisis de la sociedad y fe cristiana*, p. 77.

resignarse tras la imposibilidad de volver al pasado cuando la cultura era creada y desarrollada desde el referente cristiano.[8]

La ruptura con la razón totalizadora supone el abandono de los grandes relatos, es decir, del discurso con pretensiones de universalidad que posibilita el desarrollo de narraciones pequeñas o de juegos del lenguaje.[9] Hay modestia en las pretensiones tras la secularización de la razón, lo que permite una diversidad de pequeños proyectos.

Los juegos del lenguaje son irreductibles entre sí realzando el carácter contextual y situacional de toda narración. Aquel viejo problema de un único lenguaje universal y válido para todos como pretendió afirmar el lenguaje científico ya no es posible.[10] Precisamente, la postmodernidad comienza ahí donde el todo se libera de la obsesión de unidad y totalidad y cuyo punto central es, a decir de Wolfgang Welsch, "una pluralidad que no se puede colocar en una serie única ni comprender en una unidad sistemática, y una actitud frente a esta pluralidad que intenta cumplir con las exigencias del caso".[11]

Anteriormente, señalamos que la cosmovisión de matriz religiosa es incapaz de mantener la unidad de visión sobre la realidad, aunque siga proponiéndola y recreándola. Y es que, siguiendo a Vásquez Rocca, "la postmodernidad, como proceso de descubrimiento, supone un giro de conciencia, la cual debe adoptar otro modo de ver, de sentir, de constituirse; ya no de ser, sino de sentir, de hacer. Descubrir la dimensión de la pluralidad supone descubrir también la propia inmersión en lo múltiple".[12] Respecto a lo último, es crucial preguntarnos cómo ha sido la inmersión de la religión cristiana en la multiplicidad de microrrelatos, en la diversidad de lo real. Ella misma tiene que entrar en un proceso de descubrimiento, obligada o conscientemente, reactiva o proactivamente. Esto supone un diálogo con la cultura.

Así, si el postmoderno, como manifiesta Sádaba: "se atrinchera en el fragmento, en el simple relato y hasta en el mito [...] no habría razones sino expresiones. Ni principios éticos sino estética fugaz. Ni un universo de comunicación sino individuos que se agotan en su propia esencia".[13]

---

[8] *Cfr*. J. A. Estrada, *Imágenes de Dios. La filosofía ante el lenguaje religioso*, Trotta, Madrid, 2003; *Razones y sin razones de la creencia religiosa*, Madrid, Trotta, 2001.

[9] *Cfr*. J-F. Lyotard, *op. cit*.

[10] *Cfr*. Max Horkheimer, *Crítica de la razón instrumental*, Madrid, Trotta, 2002.

[11] Wolfgang Welsch, "Topoi de la posmodernidad", en H. R. Fischer, A. Retzer y J. Schweizer (comps.), *El final de los grandes proyectos*, Barcelona, Gedisa, 1997, p. 39.

[12] Adolfo Vásquez Rocca, "La posmodernidad. nuevo régimen de verdad, violencia metafísica y fin de los metarrelatos", *Nómadas. Revista Crítica de Ciencias Sociales y Jurídica*, Madrid, núm. 29, vol. 1, 2011, p. 8.

[13] Javier Sádaba, "¿El fin de la historia? La crítica de la postmodernidad al concepto

No le vaya a pasar esto al cristianismo al entrar en la misma lógica de la postmodernidad: agotarse y angostarse sobre sí mismo. Consideramos fundamental que inmerso en un proceso de descubrimiento, el cristianismo encuentre su propia especificidad y recupere aspectos que han sido relegados socialmente y que son fuente de riqueza cultural y humana.

Creemos —ya que profundizaremos sobre esto más adelante— que un gran aporte cultural de parte de la tradición cristina es la sabiduría de los padres del desierto, movimiento suscitado en el siglo III. De tal manera que, si la postmodernidad resalta lo individual y valora la expresión de lo particular y concreto valdría la pena ver en la propuesta de la sabiduría de ellos, los padres del desierto, una expresión auténtica y específica del cristianismo, propuesta consistente en la búsqueda de la armonía por medio de la quietud o, dicho de otra manera, en la disposición del corazón que permita desvelar el conocimiento de Dios, es decir, cultivo del silencio y del silenciamiento. Nos atrevemos a decir, inclusive, que esta propuesta se presenta como intercultural e interreligiosa, y es de tal amplitud que haría viable un cristianismo policéntrico.[14] Desde aquí surge la siguiente interrogante ¿la recuperación de esa tradición cristiana y cultural ayudaría a transitar de una espiritualidad evasiva a una espiritualidad unificadora y liberadora, a la vez, y de un cristianismo culturalmente monocéntrico a un cristianismo policéntrico,[15] que sea intercultural y hasta transcultural? Volveremos a este punto más adelante.

---

de historia como metarrelato", en Manuel Reyes-Mate (coord.), *Filosofía de la historia*, Madrid, Trotta, 2005, p. 194.

[14] *Cfr.* Johann Baptist Metz, *Teología del mundo*, Madrid, Sígueme, 1970, pp. 131-138. A decir de Mardones "el impulso universalista cristiano hizo salir a los primeros cristianos del útero judío y, a pesar del vértigo y el miedo, iniciar su vaciado en la cultura helenista occidental. Esta marcha hacia el paganismo fue un desafío de universalidad. Hoy estamos ante un trance parecido, aunque de mayor alcance. Pero en resumen estaba ya latente en la salida de Pablo y Bernabé de la comunidad de Antioquía hacia el mundo griego. Entonces se iniciaba una larga andadura cultural que se puede denominar *la segunda época de la Iglesia*. Hoy avistamos la tercera época: un cristianismo y una Iglesia culturalmente policéntrica". *Vid. Postmodernidad y neoconservadurismo. Reflexiones sobre la fe y la cultura*, p. 237.

[15] Dice Mardones: "Entrar en el diálogo con otras religiones y culturas no quiere decir vender las propias convicciones en una suerte de relativismo escéptico o arbitrario. El diálogo solicita tomar en serio al otro, y para ello debo tomarme yo mismo con idéntica seriedad [...] como todo encuentro humano profundo, no puede dejar igual a los participantes. Supondrá un cambio, no sólo en nuestras concepciones de Dios, del mundo y de nosotros mismos, sino también en nuestras preguntas y comportamientos. Una auténtica 'metanoia'. La conversión también nos espera en el camino del pluralismo cultural. Por esta vía, alcanzaremos un cristianismo verdaderamente universal. Estará centrado en las diversas culturas y comportará, por tanto, un policentrismo cultural y eclesial". *Vid. ibidem*, pp. 248-249.

Mardones asevera que el clima postmoderno es apto para que renazcan el mito, el símbolo, la poesía y la religión. Se dan las condiciones para que la imaginación creadora, sueltas las ataduras de una racionalidad logificante, funcionalista y sistematizadora, abogue por el imaginario simbólico y mítico.[16] A partir de esto, se puede hablar de un revival de la religión planteado y vivido no desde el primado de la racionalidad, recordando con ello la pretensión kantiana de conocer la religión desde los límites de la razón, sino desde lo transracional.[17] Esto no quiere decir que no sea racional o que sea irracional, más bien que rebase este paradigma.

El imaginario simbólico será un elemento crucial para el despertar de la creencia religiosa y la reconfiguración del cristianismo, pues "recuperar el símbolo es una tarea cultural y de sanación de una racionalidad empobrecida y reducida, propia de una sociedad moderna enferma".[18] Se trata de impulsar una sanación por la vía de expandir la razón moderna, constreñida en los ámbitos de lo empírico, lo positivo y lo cognitivo-instrumental y, a la vez, rebasar el agotamiento postmoderno de la racionalidad que no nos permite ver claramente la emergencia del nuevo paradigma y las cumbres del nuevo horizonte, el cual sólo se ha concentrado en diagnosticar y discernir dónde nos encontramos. Tras la crisis del pensamiento moderno, de la crítica ilustrada a la religión y frente al escenario que abre la postmodernidad, hay una posibilidad de reconfigurar un pensamiento con densidad y peso simbólico que aportaría un modo distinto de acercamiento a lo sagrado, al misterio.[19] Desde lo simbólico, se propondría una transición paradigmática,[20] sin embargo, lo que proponemos, desde la actitud contemplativa de los padres del desierto, no se agota en lo simbólico, sino que lo asume, lo integra.

Cabe mencionar que el rebasamiento del paradigma racional impuesto en la modernidad es necesario, pues tratando de responder a los anhelos y sueños proyectados desde la razón unilateral, funcionalista e instrumental

---

[16] J. M. Mardones, "¿Hacia dónde va la religión? Postmodernidad y postsecularización", *Cuadernos de fe y cultura*, México, Universidad iberoamericana, 1996, p. 30.

[17] *Cfr.* Javier Melloni, "Las religiones más allá de sí mismas", *El no-lugar del encuentro religioso*, Madrid, Trotta, 2008, pp. 227-246; J. Melloni, *El uno en lo múltiple: aproximación a la diversidad y unidad de las religiones*, Santander, Sal Terrae, 2017; Ken Wilber, *El espectro de la conciencia*, Barcelona, Kairós, 2005, pp. 17-101; K. Wilber, *La conciencia sin fronteras. Aproximaciones de Oriente y Occidente al crecimiento personal*, Barcelona, Kairós, 1979; K. Wilber, *La visión integral. Introducción al revolucionario enfoque sobre la vida, Dios y el Universo*, Málaga, Sirio, 2008; K. Wilber, *Una teoría de todo*, Barcelona, Kairós, 1996.

[18] J. M. Mardones, *La vida del símbolo. La dimensión simbólica de la religión*, Santander, Sal Terrae, 2003, p. 230.

[19] *Cfr. Ibidem*, p. 232.

[20] *Cfr. Idem*.

en que se convirtió la razón moderna aquellos nunca se cumplieron.[21] Este incumplimiento y la obnubilación y desconfianza promovida por los postmodernos nos ha dejado en la incertidumbre y en la ansiedad.[22] A pesar de ello, el deseo de un sentido global es latente. Es relevante lo que dice Javier Melloni sobre el deseo esencial inherente a nuestra condición humana y que por lo cual nos ponemos en movimiento hacia nuestra compleción. Pues "el deseo es un éxtasis que nos conduce fuera de nosotros mismos, una aspiración por alcanzar un bien y un anhelo que están siempre trascendiéndonos.[23] Pero el deseo no se explica por sí mismo, "está ligado a la sensación y al estremecimiento de la separación, de la ausencia y del vacío [...] Es esta misma escasez, esta necesidad la que nos pone en movimiento hacia nuestra compleción".[24]

Lo expresado refiere a que el ser humano necesita dar respuesta a las cuestiones profundamente humanas del sentido y de la experiencia de ruptura, de ofrecer perspectivas de totalidad y de sutura a un mundo desgarrado.[25] Si de ruptura y sutura percibimos que en la actitud contemplativa se unifican dos realidades en una sola, se recogen dos dimensiones de lo real, que con respecto a esto último serían quien desea y lo deseado, la escasez y la compleción, que son precisamente, las dos realidades atravesadas por la ruptura. De ahí que los padres del desierto veían en la práctica del silencio, precisamente, la unidad de esa separación, ausencia y vacío.

En palabras de Javier Melloni: "Orar supone, pues, una deconstrucción continua de la acción, del afecto y del concepto —expresado con palabras o con imágenes— para que no sean pantalla y dejen pasar la inmediación de la Presencia en el instante presente".[26] En tanto pantallas separan y en la oración se aprende a cambiar esas pantallas. Pasar a otras pantallas hasta que dejen de serlo es un camino de aprendizaje.[27]

Por su parte, José María Mardones siempre se ocupó de los problemas de las relaciones entre religión y cultura. Tras preguntarse sobre la relación entre razón tecnológica y Dios, y analizar la situación en la que

---

[21] *Cfr*. M. Horkheimer y Theodor Adorno, *Dialéctica de la Ilustración. Fragmentos filosóficos*, Madrid, Trotta, 1998.

[22] *Cfr*. Gilles Lipovetsky, *Los tiempos hipermodernos*, Barcelona, Anagrama, 2006, pp. 51-110.

[23] J. Melloni, *El deseo esencial*, Santander, Sal Terrae, 2009, pp. 15-16.

[24] *Idem*. Melloni enuncia tres separaciones desde las cuales surgen ausencia y dejan vacío.

[25] J. M. Mardones, *La vida del símbolo*, p. 250.

[26] J. Melloni, *El deseo esencial*, p. 185.

[27] Un interesante texto que profundiza sobre la pedagogía de la interioridad es Lluís Ylla, J. Melloni, Josep Rambla y M. Dolors Oller, *¿De qué hablamos cuando hablamos de interioridad?*, Catalunya, Cristianisme i justicia, 2013.

nos encontramos bajo el panorama postmoderno, en su obra *Postmodernidad y cristianismo*,[28] plantea algunas vías para que el cristianismo enfrente los retos que le presenta la postmodernidad, lo cual es crucial para la reconfiguración y redescubrimiento del cristianismo.

Nos limitaremos a tres aspectos que el cristianismo puede asumir para su reconfiguración y redescubrimiento, y que tiene que ver con el silencio:

*a)* Un estado de conciencia nuevo. Supone una superación de la dicotomía objetividad-subjetividad de las actitudes y de la conciencia dualista. Se alcanza una nueva inocencia que integra la naturaleza sin perder la conciencia específica del ser humano. En este punto, la conciencia tendría una segunda inocencia capaz de una inteligencia global y unitaria de las tres dimensiones reales y diferentes que constituyen la realidad: la divina, la humana y la cósmica.

*b)* Esta conciencia más allá del monismo y del pluralismo necesita de una mirada simple e inmediata que unifique, de pronto, el cognoscente, la cosa conocida y el mismo conocimiento. Es una especie de experiencia mística o conocimiento intuitivo, la cual nos permitiría advertir en todas las cosas eso que nos remite al fondo divino.

*c)* La vuelta al silencio para ganar la mirada en profundidad. Silencio para ayudar a emerger esa dimensión de la conciencia, donde todo se une sin perder su propia constitución y se capta con naturalidad el fondo sagrado que lo habita. Ese estado de conciencia nuevo hace justicia a las diversas dimensiones de la realidad, a la vez que evita la fragmentación que tiene su punto de partida en el dualismo sujeto-objeto.[29]

El silencio, pues, es una puerta de entrada para alcanzar ese nuevo estado de conciencia. Por diversos senderos, se vislumbra un nivel de conciencia y de experiencia de vida donde vibra una tensión mística y la apertura hacia lo infinito que late en el corazón de toda realidad.

[28] J. M. Mardones, *Postmodernidad y cristianismo*, pp. 17-32.
[29] *Cfr. Ibidem*, pp. 141-144.

## Una mirada a la tradición cristina y la espiritualidad inherente a todo ser humano

> El patriarca Poimén preguntó al patriarca José: "Dime, ¿cómo me haré monje?". Éste respondió: "Si quieres encontrar el descanso ahora y después, entonces di en toda ocasión: "Yo, ¿quién soy yo?". Y no juzgues a nadie
>
> *Apo 385 [Alf, José de Panefo 2]*

La postmodernidad presenta retos al cristianismo. Inminentes cambios y transformaciones culturales son evidentes, por lo que ante este panorama no sabemos hacia dónde dirigirnos ni cómo dirigirnos cuando se asume una postura. Para el cristianismo, no sólo es cuestión de adaptarse a los cambios sin actitud crítica ni mucho menos negar la existencia de esos cambios para mantener una postura ultraconservadora. Se trata más bien de que distinga lo que pone en juego a la hora de asumir una postura, pero también de que sea consciente de sus propios aportes enriquecedores a la cultura. No cabe duda, esto puede originar una nueva disponibilidad religiosa a la escucha del misterio y a la apertura de lo real que señala unas posibilidades positivas para la religión cristiana.

Cabe preguntarnos si el cristianismo atendiendo a los desafíos propios de la religiosidad impulsados por la postmodernidad y tomando en cuenta la situación actual —pluralismo cultural y religioso, donde nacen procesos de interculturación y transculturación, e interreligiosos y transreligiosos—[30] pueda recuperar algún aspecto de la tradición y dar respuesta a tales desafíos.

La religión en el mundo moderno pluralista ha perdido el monopolio cosmovisional y del sentido. Ya no es la única en proporcionar horizontes de sentido y comprensión, y con ello, ya no determina directrices desde las cuales construir, entender y explicar las formas de vida. Tampoco es la única en proporcionar una cierta visión y explicación del mundo y la realidad, pues tiene que desarrollarse desde un mercado ideológico que, si bien no hay ideología o institución que quiera sustituirla, sí apropiarse aspectos que le pertenecen.

Cierto, la razón funcionalista e instrumental, bajo su carácter reduccionista, no puede explicar aquellas realidades complejas a las que los hombres tarde o temprano le salen al encuentro y mucho menos orientar

[30] Para profundizar en el tema transreligioso e interreligioso, *vid.* Raimon Panikkar, *El diálogo indispensable. Paz entre las religiones*, Barcelona, Península, 2003.

a vivir de cierto modo. La cosmovisión de la religión "única" ya no existe, y esto origina la competencia con su cosmovisión.

La religión y concretamente el cristianismo ha sido desplazado a la periferia.[31] Si hasta ahora se pedía permiso a la religión para legitimar las diversas actividades sociales, hoy en día, cada tarea social se justifica desde sí misma. En este punto, la religión queda reducida a una institución más, pero especializada en cuestiones religiosas. En la situación pluralista actual, diversas ideologías y religiones ofrecen al individuo su cosmovisión y modo de entender la vida y la postura ante ella. Los diversos productos compiten por atraerse una clientela y hacen ofertas a los consumidores. De tal manera que Mardones menciona que es evidente que ante la diversidad de propuestas y visiones, la religión cristiana se siente desafiada y necesitada de responder ahí donde las demás ideologías difieren o se apartan.[32] Optamos por que ante el panorama actual, postsecular y postcristiano, el cristianismo debe asumir una posición de atención a la situación de regateo; de discernimiento y adaptación; de disposición al cambio y de mantenimiento de lo fundamental. Parece la postura más sana y conveniente en una situación pluralista y de rápidos cambios socioculturales.

Hemos entrado a un escenario donde se puede reaccionar de tres formas: *a)* protegerse frente a los desafíos de otras cosmovisiones y optar por el integrismo; *b)* adaptarse excesivamente y aceptar sin más las exigencias del otro; *c)* negociar con el otro, o sea, dialogar, proponer y aceptar lo que corresponda.[33]

Dicho esto, convendrá recuperar algo específicamente cristiano y que ha sido relegado en la historia, es decir, casi olvidado. Se trata de recuperar la tradición y evocar el misterio, sin racionalizarlo o, al menos, hasta un segundo momento. Tal restablecimiento nos ayudará a sostener una postura transracional que encontramos en la tradición cristiana, específicamente en los padres del desierto. Esta postura no niega la razón, sino que la subsume, la integra, pues, a final de cuentas, lo negado en la postmodernidad es que en la modernidad no fue posible consolidar un paradigma universalista al dar cuenta de espacios objetivados de la realidad mediante modelos racionales reduccionistas.

Cada hombre y cada generación tienen la tarea de recibir la herencia de sus precedentes y transmitirla a los sucesores, pero en este relevo se produce una transformación, que es la aportación específica y la huella de cada hombre y cada generación del presente. Ésta es nuestra aportación

[31] J. M. Mardones, *Análisis de la sociedad y fe cristiana*, pp. 151-153.

[32] *Ibidem*, pp. 154.

[33] *Cfr*. Peter L. Berger, *Una gloria lejana. La búsqueda de la fe en época de credulidad*, Barcelona, Herder, 1994, p. 58.

al ver en la tradición cristiana de los padres del desierto una actitud y práctica auténtica que permita renovar la espiritualidad inherente al ser humano, para desde ahí evocar el misterio y asumir los desafíos postmodernos, es decir, reconfigurar el cristianismo desde la fragmentación cultural y de la razón.

En un momento lleno de incertidumbres y confusiones, como el nuestro, recobramos la herencia de la tradición cristiana, y la retomamos de un modo sencillo a partir de la práctica del silenciamiento y del silencio. No tematizaremos sobre esto último, pues sale de nuestro objetivo, pero lo traemos a colación, al notar aspectos que el cristianismo puede asumir para su reconfiguración en la postmodernidad y así tomar posición de los retos que le impone. Se trata pues de enriquecernos con la tradición cristiana de los padres del desierto de los siglos III-VI, y es que el silencio y el silenciamiento hacen posible la disposición del corazón y de nuestro ser relacionado con la manera en que se devela tanto la experiencia como el conocimiento de Dios.[34]

En el silencio y silenciamiento, vemos las condiciones para que se produzca en el hombre el desvelamiento de ese conocimiento calificado como espiritual y distinto del racional, que lo incluye, pero también lo supera.[35]

Conviene una breve referencia histórica sobre el origen de los padres del desierto y del monacato tan sólo para subrayar que pertenecen a la tradición cristiana, pues desde el siglo XIX, la cuestión del origen del monacato cristiano ha sido objeto de un vivo debate. El nacimiento del fenómeno monástico se acostumbra a situar tradicionalmente en Egipto. Otros autores hablan de posibles precedentes en las comunidades judías de los esenios en Qumrán, Palestina, y de los terapeutas en Alejandría. Otros han pensado que podría existir cierta influencia de las comunidades de los "elegidos" maniqueos. Podríamos extendernos en buscar analogías puntuales con otros grupos de ascetas que no han tenido ninguna relación con el cristianismo. Sin embargo, desde el punto de vista histórico no se ha constatado una relación directa de esos grupos con el monacato cristiano. Por ello, prescindiremos de hacer esa indagación.[36]

No cabe duda que en los orígenes del monacato se encuentran motivaciones de carácter bíblico, pero también hay otros factores representativos que ayudan a explicar el nacimiento de este fenómeno religioso en los inicios del siglo IV, a saber: el fin de las persecuciones y la consiguiente desaparición de la figura del mártir, así como el crecimiento de

[34] J. Melloni, *El deseo esencial.*

[35] *Idem.*

[36] *Cfr.* Domingo Ramos-Lissón, *Compendio de historia de la iglesia antigua*, Pamplona, Eunsa, 2009, pp. 177-178.

la Iglesia y el decaimiento de la vida cristiana o mejor dicho *masificación cristiana*. De tal manera que el monacato, desde sus orígenes, es un fenómeno extraordinariamente complejo, en el que concurren muy diversas causas y motivaciones.[37]

Vayamos con calma. Tras las fallidas medidas de eliminación del cristianismo, tomadas una y otra vez por varios emperadores, con el edicto de tolerancia, promulgado en el 311 por Galerio, durante unos años se operó un cambio de política sobre el tema. De la tolerancia oficial del cristianismo por parte del César Galerio, se pasó con Constantino (306-337) al reconocimiento pleno, la equiparación y promoción, lo que desembocó, a finales del siglo IV, en la posición exclusivista del cristianismo como Iglesia del imperio y religión estatal (Teodosio I, 379-395). Este proceso está dirigido por la política estatal y la legislación religiosa de los siglos IV-VI, lo que significó para la Iglesia un cambio profundo de su situación y unas consecuencias decisivas. El cristianismo se había convertido en religión oficial del imperio.

Sin embargo, la cercanía creciente de la jerarquía eclesial con el Imperio se iba alejando del espíritu original evangélico. Incluso, las liturgias eran vistas un tanto mundanas debido a la pompa que se iba imponiendo sobre ellas. Para los padres del desierto, una auténtica persona de oración debería observar el mandato de Jesús, orar y tener presente a su Maestro. ¿Cómo podía uno seguir siendo cristiano cuando la Iglesia ahora se unía a los poderes mundanos, y el lujo y la ostentación se adueñaban de altares y asambleas?[38]

No pretendemos emitir algún juicio al cuestionar el origen de los padres del desierto como si fueran un movimiento de protesta contra su religión oficial, si fueron resultado de diversas corrientes filosóficas o si fueron cristianos atemorizados por la persecución por parte del imperio antes de que el cristianismo fuera la religión oficial. En este sentido, consideramos interesante el planteamiento que Anselm Grün expresa respecto de aquéllos que se retiraron al desierto a finales del siglo III, al seguir a Antonio hacia el 270, y por lo cual la Iglesia de masas se había vuelto demasiado "permisiva".[39]

Los padres del desierto enfrentaron las problemáticas. No se alejaban para olvidarse de su contexto; al contrario, la ida al desierto fue una respuesta para vivir no arrojados a un mundo orientado por la efervescencia

[37] *Cfr. Ibidem*, p. 179.

[38] *Cfr*. Ernesto O'Farril, "Los maestros del desierto", *Revista Horeb Ekumene*, año 1, núm. 4, 2018, pp. 65-71.

[39] Anselm Grün, *El camino a través del desierto. 40 dichos de los padres del desierto*, Bilbao, Desclée de Brouwer, 2010, p. 11.

de una vida acomodada al tiempo y alcanzar un estadio óptimo en la sociedad, sino para vivir de cara a algo distinto y mejor. Esta propuesta es actual y contracultural en la medida que permita distanciarse de lo que promete la vida hiperacelerada de nuestras sociedades, para no quedarnos con lo que presentan como "lo mejor"; a su vez, fortalece la capacidad de relacionarse con la realidad y el misterio sin disociarlo, más bien para integrarlo como fruto del silenciamiento y el eje de la espiritualidad de los padres del desierto.

## La práctica del silencio de los padres del desierto como propuesta específica y auténticamente cristiana de cara a la fragmentación cultural

Aquel que estando separado de todos, está unido a todos
*Evagrio Póntico*

Al tener presente los desafíos que presenta la religiosidad postmoderna para el cristianismo, y al tomar en cuenta tanto la recuperación de algún aspecto de la tradición cristiana, como un modo distinto de evocar el misterio, vislumbramos la necesidad de recuperar una espiritualidad —de tantas en el cristianismo—. Para ello, encontramos en la sabiduría de los padres del desierto una propuesta específica y auténtica que posibilita un cristianismo policéntrico al valorar lo singular según la postmodernidad, pero también una respuesta a la sobreaceleración de la vida. Por tal motivo, nos acercaremos a la espiritualidad de los padres del desierto basada en el silencio y silenciamiento.

En la sabiduría de los padres del desierto, hallamos elementos que nos permiten aproximar al misterio en el modo como se configura la religiosidad postmoderna. Dicho acercamiento es posible en clave estética. Sensibilidad, emociones, atención plena a la realidad y el descubrimiento de la presencia en la vida cotidiana son sólo algunos aspectos insoslayables si el cristianismo quiere estar a la altura de los tiempos en medio de la diversidad de creencias y religiones. La clave estética no elimina la racionalidad, es decir, el silencio y el silenciamiento no es irracional ni mucho menos arracional. Antes bien, la propuesta de la sabiduría de los padres del silencio es prometedora al ver en la acción contemplativa —entendida como cultivo de la quietud y el silencio en nuestra vida— un cariz estético, que no se reduce a ello.

En el silencio y silenciamiento —propios del hesicasmo—, se cultiva la atención, la escucha y la contemplación, lo cual se traslapa a la evocación del misterio, tal y como se perfila en la religiosidad postmoderna. ¿Acaso desde esta práctica el cristianismo enriquecería diferentes dimensiones

que lo constituyen y permitiría entrar a una era de diálogo interreligioso y transreligioso en pro de la humanidad?

Anselm Grün asevera que "podemos beber de las abundantes fuentes que nos ofrece la tradición cristiana. Una fuente limpia y siempre renovadora de vida espiritual son los escritos de los primeros monjes. Cuando leemos sus obras, advertimos que en ellas no se desarrolla ninguna teoría, sino que más bien reflejan la experiencia vivida por los monjes en relación consigo mismos, con los demás y con Dios".[40] No pensemos que los padres del desierto eran hombres aislados y totalmente ensimismados. Más bien, por y desde el silencio, tenían apertura que les permitía construir relaciones no de posesión o depredación, sino de escucha, integración o unificación y de sanación.

Este fenómeno espiritual es más que eso; es un acto proactivo del sentido trascendente que hay en el ser humano contra una falaz reconciliación con el presente. A decir de Grün:

> Las palabras de los Padres del desierto respiran sabiduría y benevolencia. En ellas, no se moraliza, no se acusa con el índice levantado. Los monjes ven los peligros que amenazan al ser humano y, sin embargo, están llenos de optimismo. Creen que no estamos condenados sin más a repetir nuestro pasado o a sufrir durante toda nuestra existencia por causa de las heridas que nos han causado a lo largo de nuestra vida. Podemos trabajar sobre nosotros mismos. En el fondo, la quietud y el silenciamiento implican eso, trabajar en nosotros mismos, lo que nos permite entrar en un camino de aprendizaje —inacabable y misterioso— de integrar, unificar y centrar lo que somos, cuerpo, inteligencia y espíritu, sensibilidad, conocimiento y conciencia, hasta llegar a hacernos uno con Dios. Ésta es nuestra dignidad más alta.[41]

Es necesario bajar a lo profundo de nuestra humanidad y escrutar los abismos del alma para devenir seres humanos. Este bajar nos permite vivificar la espiritualidad del ser humano. Pero esto no termina aquí, pues la condición para que el ser humano llegue a Dios es el encuentro consigo mismo y el descubrir sin miramientos la realidad de su propia alma. Ese descender al abismo del alma es un subir tras ser inundados de la Presencia del misterio, pues a decir de Melloni: "El silencio nos despoja de todo. Solamente desposeídos podemos ser poseídos por Dios. La oración silenciosa es humilde, ancha y profunda".[42] El silencio como vaciamiento

---

[40] *Ibidem*, p. 99.

[41] *Ibidem*, p. 12.

[42] J. Melloni, "La oración contemplativa es un estado interior", *Ciudad nueva*, Madrid, año 28, núm. 166, 2016, p. 13; *Caminar junto a Dios en la vida diaria*, Santiago, San Pablo, 2015.

permite que el alma, el interior, el ser humano sea receptivo y muestre apertura, y vuelva a llenarse; es decir, sea un ser llenado.

Podemos decir que, en el fondo, la acción contemplativa recupera la espiritualidad, por lo que vemos en la sabiduría de los padres del desierto el potencial para recuperar y potencializar la espiritualidad humana. Así, el silencio contemplativo permite que cada uno haga su propio proceso y nombre a Dios o el Absoluto como honestamente lo sienta. Ya en los primeros siglos del cristianismo, se tenía conciencia de que Dios estaba más allá de lo que podemos pensar o decir.[43]

Para finalizar, basta decir que "la espiritualidad de los monjes ha hecho una cultura de vida, [la cual nos] invita a impregnar[nos] de espiritualidad [y] a fomentar una cultura de vida espiritual que aparezca también exteriormente. El camino para una cultura de vida espiritual era siempre para los monjes el ejercicio concreto",[44] una práctica tan sencilla y fácil como guardar silencio[45] y silenciamiento,[46] pero a la vez muy difícil y complicada, pues estamos habituados a la palabra, al ruido, al estruendo.

## Conclusión

Consideramos que los aspectos que privilegian la postmodernidad desde los cuales el cristianismo tiene que reconfigurarse y redescubrirse son el enfatizar la emotividad, no conceptualizar o categorizar lo absoluto o misterio y afirmar un modo intuitivo de experienciar la realidad. Éstos son elementos que se potencializan y despliegan en la práctica contemplativa de los padres del desierto, es decir, en la práctica del silencio y silenciamiento por medio de la cual cultivamos la quietud y la atención.

La emotividad es una realidad que se descubre y puede ser integrada en una dimensión humana distinta. A su vez, tras el no emplear conceptos o categorías por estar quietos, tanto la escucha como la atención es apertura de ser y estar en la realidad sin caer en un reduccionismo racional para conceptualizar lo absoluto. El cultivo del silencio y el silenciamiento

[43] J. Melloni, "La oración contemplativa es un estado interior", p. 13.

[44] A. Grün, *La sabiduría de los padres del desierto. El cielo comienza en ti*, Salamanca, Sígueme, 2000, p. 104.

[45] Un estupendo estudio monográfico y teológico sobre el silencio es el de Diego Irarrázaval, Andrés Torres Queiruga, Mile Babic y Felix Wilfred (eds.), "Silencio", *Concilium. Revista internacional de Teología*, México, tomo 363, año 51, 2015. Un libro que tematiza el silencio desde diferentes dimensiones y aristas es el de David Le Breton, *El silencio*, Madrid, Sequitur, 2006.

[46] Distinguimos entre silencio y silenciamiento. El silencio refiere a evitar los ruidos que nos rodean y circundan y que llegan a nosotros; el silenciamiento refiere al ruido que acontece en nuestra interioridad, imágenes mentales, ideas, conceptos y demás.

nos permite no experienciar la realidad de manera dual por lo que posibilita descubrir e intuir en la realidad el fondo abismal desde donde toda realidad se despliega.

Vemos que la práctica de los padres del desierto ya estaba presente en la tradición cristiana por lo que revitalizarla permitiría al cristianismo reconfigurarse o redescubrirse en medio de la fragmentación cultural impuesta por el fin de los metarrelatos que privilegia el valor de lo singular, el reconocimiento de lo diverso, la desconfianza en la razón y la concepción estética de la vida. Además, encontramos en esa práctica el principio para dialogar con otras culturas y otras religiones y entrar así en una época transcultural y transreligiosa haciéndose presente como propuesta válida en el mundo, es decir, el *cristianismo policéntrico*. La espiritualidad humana también se recuperaría al vivificarla por medio de la quietud, atención, escucha, o sea, por el silencio y silenciamiento.

# SECULARIZACIÓN DEL HUMANISMO Y DEL ANTIHUMANISMO MODERNO Y CONTEMPORÁNEO. UNA LECTURA DESDE GEORGE STEINER

## SECULARIZATION OF MODERN AND CONTEMPORARY HUMANISM AND ANTI-HUMANISM. A READING FROM GEORGE STEINER

Ricardo Marcelino Rivas Garcia*

*Soy de la anticuada opinión de que la filosofía debería seguir intentando responder a las preguntas de Kant: ¿qué puedo saber?, ¿qué debo hacer?, ¿qué me es dado esperar? y ¿qué es el ser humano? […] la filosofía debería tratar de explicar la totalidad, contribuir a la explicación racional de nuestra manera de entendernos a nosotros mismos y al mundo*

Jürgen Habermas

*Veritas liberabit nos*

Jn 8, 32

* Universidad Anáhuac, México.

Resumen En el presente estudio nos proponemos aplicar el concepto de *secularización* (desmitificación y desacralización) como categoría de análisis para la evaluación del humanismo moderno y las diferentes versiones de antihumanismos surgidos en el pensamiento postmoderno. La pretensión de este escrito es reconocer la velada intención remitificadora o resacralizadora de la que no nos hemos podido liberar en nuestra cultura y que obedece a un rasgo profundo en el ser humano.

Abstract In the present study we propose to apply the concept of *secularization* (as demythification and desacralization) as a category of analysis for the evaluation of modern humanism and the different versions of antihumanisms that have emerged in postmodern thought. The aim of this writing is to recognize the hidden intention of remission or resacralization that we have not been able to free ourselves from in our culture and that is due to a deep trait in the human being

Palabras clave
Filosofías desmitologizadoras, mitologías modernas, humanismo y antihumanismo, postmodernidad

Keywords
Modern mythologies, demythologizing philosophies, humanism and antihumanism, postmodernity

## La secularización como proceso histórico social

La sociología ha constatado desde inicios del siglo xx una decadencia notable del papel desempeñado por los sistemas religiosos formales y por las iglesias históricas en la sociedad occidental. Como señala el filósofo y ensayista francés George Steiner, el cristianismo organizó en gran medida la visión occidental de la vida humana y del papel del hombre en el mundo: "sus prácticas y simbolismo impregnaron profundamente nuestra vida cotidiana […] pero gradualmente por esas razones diversas y complicadas, fueron perdiendo el control sobre la sensibilidad y la existencia cotidiana. En mayor o menor grado, el núcleo religioso del individuo y de la comunidad degeneró en convención social".[1] Era inminente el agotamiento de las fuentes vitales de la teología, el fin de las convicciones doctrinales sistemáticas y trascendentes. A decir del propio Steiner, ese

[1] George Steiner, *Nostalgia del absoluto*, México, Siruela, 2014, p. 14.

proceso que afectó el corazón mismo de la existencia intelectual y moral de Occidente dejó un inmenso vacío.[2]

Conviene detenernos en los efectos que ha traído para la conciencia de Occidente el proceso de "desecamiento" de lo religioso,[3] los cuales podemos distinguir desde dos ángulos, a saber: el sociológico y el espiritual. Desde la primera perspectiva, recordemos que Max Weber llamó *desencantamiento del mundo* a ese proceso de racionalización mediante el cual las sociedades se encaminaban hacia mayores márgenes de modernización —estimulados principalmente por el capitalismo—,[4] teniendo como efecto inversamente proporcional la contracción de la fuerza vinculante que tenía la religión, hasta quedar reducida al mínimo, a su encapsulamiento en la fe privada de los individuos. Las características que la sociología de la religión ha sistematizado como manifestaciones de ese largo proceso de modernización, bajo el concepto de *secularización*, son las siguientes: la secularización ha dado como resultado una marcada diferenciación entre la religión y las diferentes esferas intramundanas y seculares de la vida social (*v.g.*, el Estado, la ciencia, la economía). Al mismo tiempo, la secularización tiene como causa y consecuencia un progresivo proceso de racionalización, es decir, un cambio en la visión de la realidad explicada desde parámetros puramente racionales, eliminando todo resabio religioso, teológico o metafísico. En estrecha relación con lo anterior, la secularización también produjo un proceso de mundanización, es decir, ha representado el proceso de desacralización en la interpretación de la realidad, según la cual queda acotada dentro de los confines de lo profano, temporal y fáctico. Además, se enfatiza como característica constatable de la secularización el progresivo declive de las prácticas y las creencias tradicionales, aunado a una cada vez más reducida privatización de la experiencia religiosa.[5] Esta última manifestación ha sido ampliamente debatida por José Casanova, quien apoyado por evidencia empírica se ha encargado de desmitificar la profecía autocumplida de la irreversibilidad de la secularización y la supresión de la religión en la esfera pública, lo cual concluye que "cuando se trata de religión, no hay una norma global".[6]

---

[2] *Ibidem*, p. 15.

[3] *Cfr.*, Max Weber, *El político y el científico*, Madrid, Alianza, 1972, p. 200.

[4] *Cfr.*, Luis F. Aguilar, "Modernidad, Racionalidad, Efectividad: en conmemoración de Max Weber", *Espiral (Guadalajara)*, México, vol. 27, núms. 78-79, diciembre 2020, pp. 9-45.

[5] *Cfr.*, Olivier Tschannen, "The Securalization Paradigm, a Systematization", *Journal for the Scientific Study of Religion*, Ohio, vol. 30, núm. 4, 1991, pp. 395-415.

[6] *Cfr.*, José Casanova, *Genealogías de la secularización*, Barcelona, Anthropos/Universidad Nacional Autónoma de México, 2012, p. 279.

Pese a todo, los procesos de racionalización y modernización que efectivamente se han llevado a cabo han provocado en un alto grado la descristianización de Occidente, especialmente de Europa, pero no ha sido inminente y total la secularización. Paradójicamente, dichos procesos han traído nuevas formas de “reencantamiento del mundo”,[7] los cuales son susceptibles de ser apreciados desde una perspectiva más amplia que la que ofrece el punto de vista sociológico, sobre todo considerando la perspectiva del análisis cultural y antropológico.

## Los efectos de la secularización en el plano espiritual

En términos espirituales, morales y culturales, parece que la inercia optimista proveniente de la romantización del Renacimiento y la Ilustración obnubila la perspectiva a la hora de apreciar adecuadamente el profundo vacío y el estado de desconcierto provocado por el desecamiento o agotamiento de esa fuerza articuladora y cohesionadora dada por la religión y la teología durante más de diez siglos en Occidente —podríamos incluir a la metafísica clásica también en este proceso de agotamiento y de superación llevado a cabo desde el ocaso de la Edad Media—. Siguiendo a Steiner, “la descomposición de una doctrina cristiana globalizadora había dejado en desorden o, sencillamente había dejado en blanco, las percepciones esenciales de la justicia social, del sentido de la historia humana, de las relaciones entre la mente y el cuerpo, del lugar del conocimiento en nuestra conducta moral”.[8] Por ello, el hombre tendrá que echar mano de los recursos mundanos para llenar ese vacío.

Se sabe que las tres revoluciones modernas solventaron la forma de lidiar con el agotamiento de la religión cristiana en Occidente: la revolución científica del siglo XVII —con su nunca antes vista expansión y proliferación de saberes— y las revoluciones del siglo XVIII, la revolución

[7] *Cfr.*, Ricardo Marcelino Rivas García, “La secularización como horizonte de posibilidad para un cosmopolitismo religioso”. *Intersticios, filosofía, arte y religión*, México, año 25, núm. 55, 2021, pp. 177-190; “‘Secularización’ y ‘post-secularización’ ambigüedades, paradojas y desafíos para el cristianismo”, *Mayéutica*, La Rioja, vol. 39, núm. 88, 2013, pp. 275-296. Sobre el tema de la dialéctica secularización-postsecularización en el ámbito estrictamente religioso, *cfr.*, Charles Taylor, *A Secular Age*, Cambridge, Harvard University Press, 2007; Jürgen Habermas, Charles Taylor, Judith Butler, Cornel West, *The Power of Religion in the Public Sphere*, Nueva York, Columbia University Press, 2011; *El poder de la religión en la esfera pública* (trad. de José María Carabante y Rafael Serrano), Madrid, Trotta, 2011; Peter Berger, *El Dosel sagrado*, Barcelona, Kairós, 1999; Jürgen Habermas, “Creer y saber”, *El futuro de la naturaleza humana. Hacia una eugenesia liberal?*, Barcelona, Paidós, 2002, pp. 126-146.

[8] G. Steiner, *op. cit.*, p. 15.

industrial en Inglaterra —que propiciará la expansión del capitalismo global— y la revolución social en Francia —la cual dará lugar a ideales políticos y sociales de democracia, igualdad, libertad, justicia y fraternidad—.

Dichos movimientos estimularon ese optimismo que caracteriza a la Modernidad en la interpretación de sí misma. Sin embargo, al hilo de lo planteado por Steiner, el hombre moderno lidia también con el agotamiento de la religión mediante "credos sustitutorios", "antiteologías" o "metarreligiones" que han desembocado en nuevas mitologías. Al parecer, a la declaración nietzscheana de la muerte de Dios a manos del deicida de la cultura moderna no siguió el crepúsculo de los ídolos, sino la emergencia y aparición de nuevas idolatrías y mitificaciones, lo cual es una paradoja señalada desde el siglo pasado, puesto que Occidente —que mantiene la herencia de una "larga tradición desmitificadora"— ha recaído en la creación de nuevas mitificaciones o resacralizaciones.[9]

> Las mitologías fundamentalmente elaboradas en Occidente desde comienzos del siglo XIX no sólo son intentos de llenar el vacío dejado por la decadencia de la teología cristiana y el dogma cristiano. Son una especie de *teología sustituta*. Son sistemas de creencia y razonamiento que pueden ser ferozmente antirreligiosos, que pueden postular un mundo sin Dios y negar la otra vida, pero cuya estructura, aspiraciones y pretensiones respecto del creyente son profundamente religiosas en su estrategia y en sus efectos.[10]

Steiner prefiere llamarlas *mitologías* debido a determinadas notas características que presentan estos nuevos credos. En primer lugar, se presentan con una pretensión de totalidad, como un cuadro completo del hombre en el mundo. Así como la visión religiosa del mundo que ofreció el cristianismo en nuestra cultura abarcaba prácticamente todos los ámbitos de la vida humana, así estas nuevas mitologías no se dan por satisfechas si ofrecen una visión parcelaria del hombre o del mundo, de la sociedad o del Estado. De tal manera que las nuevas mitologías mantienen pretensiones de globalidad, totalidad y universalidad.

Además, la segunda característica de éstas es que su origen casi siempre es narrado con un tono místico, una especie de revelación profética que queda consignada en textos canónicos, los cuales, por su propia naturaleza, marcan los límites entre la ortodoxia y la herejía: "Habrá un grupo original de discípulos —señala Steiner— que estarán en contacto

[9] *Cfr.*, José Antonio Pérez Tapias, *Filosofía y crítica de la cultura*, Madrid, Trotta, 1995, pp. 30-37.

[10] G. Steiner, *op. cit.*, p. 19.

inmediato con el maestro, con el genio del fundador. No es la increencia lo que temen, sino la forma herética de su propio movimiento".[11] Esta ironía descrita por el autor francés pone el dedo en la llaga de la intransigencia y el carácter acrítico y dogmático que definirá muchas de esas mitificaciones seculares modernas; son críticas de "lo anterior", pero intolerantes respecto a cualquier novedad que se presente, ya sea desde el interior del mismo relato mitológico, o desde fuera de él, como amenaza; son acríticas respecto a las limitaciones internas de la propia doctrina.

Finalmente, Steiner destacará que un último rasgo es la formación de un *corpus mythicum*, es decir, un cuerpo de mitos y submitos que comprenden rituales, símbolos, imágenes, metáforas, lenguaje propio, pero con la intención de apelar no sólo a nuevos esquemas racionales, sino a la dimensión emocional de los sujetos. Este corpus, en relación con la característica anterior, permite configurar la identidad y pertenencia, la difusión de la doctrina, la definición de lo ortodoxo y lo herético. Por ello, afirmará Steiner que esos grandes movimientos "científicos" son muy semejantes a las iglesias, muy semejantes a la teología y a la metafísica que pretenden reemplazar.

Pero todo lo anterior da cuenta de un fenómeno que podríamos llamar simplemente humano, a saber: las idolatrías seculares de la modernidad confirman que tenemos una nostalgia del Absoluto profundamente arraigada: "Esa nostalgia […] fue directamente provocada por la decadencia del hombre y la sociedad occidental; por la decadencia de la antigua y magnífica arquitectura de la certeza religiosa […] Tenemos hambre de mitos, de explicaciones totales, y anhelamos profundamente una profecía con garantías".[12]

## La "mayoría de edad" de la humanidad como desmitificación y remitificación

Después de la mirada de Dios y la religión cristiana, parece lógico que la Modernidad exalte la mirada del hombre, la mirada antropocéntrica y humana. El humanismo como afirmación del hombre como centro, punto de partida, fundamento y meta de la realidad es un fenómeno propio y típicamente moderno. Ni duda cabe que los inicios los podemos ubicar en la segunda mitad del siglo XIV en Italia, extendiéndose por toda Europa, como un movimiento de desacralización de la visión religiosa del mundo o como un movimiento de rebelión contra "el teocentrismo en que había

[11] *Ibidem*, p. 18.
[12] *Ibidem*, p. 22.

situado a la cultura occidental la cristiandad medieval. Valores naturales, olvidados en este teocentrismo, recobran su vigencia".[13]

Aunque se quiera contraponer la idea de humanismo como proceso cultural a una noción de humanismo como actitud moral y espiritual, podemos considerar que esta contraposición se trata de dos ángulos respecto a un mismo fenómeno.

El filósofo estadounidense Abraham Edel definió al humanismo como:

> Un conjunto familiar de actitudes, valores y creencias, que incluyen por lo menos las siguientes [premisas]: la igualdad y la dignidad del hombre, una fe en la racionalidad de los seres humanos, un proceso democrático en la acción social, esperanza en el progreso humano [de] alguna manera gracias a la planificación humana, una aceptación del falibilismo del conocimiento humano y una confianza en la ciencia para la solución de los problemas humanos.[14]

Esta autocomprensión característica del hombre moderno viene gestándose desde ese proceso histórico y cultural iniciado en Italia y desembocará en la concepción radical del hombre como medida de todas las cosas, como sujeto constituyente, centro y fundamento de toda realidad, que recorrerá el occidente europeo desde el Renacimiento hasta el siglo XIX.

De acuerdo con las interpretaciones estimuladas por el optimismo de los siglos XVII y XVIII, el humanismo moderno se observa como el proceso natural y necesario mediante el cual la humanidad transita hacia estadios cuantitativa y cualitativamente superiores. Parafraseando a Kant, el desarrollo del humanismo moderno pondría de manifiesto el tránsito ascendente de la humanidad, de una voluntaria minoría de edad a una época adulta y de madurez.[15] Sin embargo, el crecimiento, el desarrollo fisiológico y mental supone un precio que hay que pagar. Las creencias de la edad infantil son cuestionadas y superadas; se da una rebeldía en contra de los padres, de los valores y tradiciones familiares; la ruptura con la inocencia infantil es una dura experiencia; en la adolescencia, se enfrenta

[13] Gabriel Amengual, *Modernidad y crisis del sujeto*, Madrid, Caparrós, 1998, p. 26.

[14] "The term *humanism* suggests a familiar cluster of attitudes, values and beliefs, which includes at least the following : the equality and dignity of men, a faith in the rationality of human beings, a democratic process in social action, hope of human progress through some measure of human planning, an acceptance of fallibilism in human knowledge and a reliance on science in tackling human problem". Abraham Edel, "Where Is the Crisis in Humanism ?" *Revue Internationale de Philosophie*, París, vol. 22, núms. 85 y 86, 3 y 4, 1968, pp. 284–95.

[15] *Cfr.*, Immanuel Kant, "Respuesta a la pregunta ¿qué es la Ilustración?", *Filosofía de la Historia*, La Plata, Terramar, 2004, p. 33.

la inestabilidad y volubilidad, el desconcierto y la incomprensión de sí mismo; pero es la condición para llegar a la mayoría de edad, de autonomía y autosuficiencia, la edad del criterio propio, del pensamiento crítico, desembarazado y libre.

En esta época de la historia de la humanidad el hombre moderno no cuenta con nada más que consigo mismo, con sus capacidades, con su fuerza y su razón. Es éste un episodio paradójico porque el humanismo moderno representa desde cierto ángulo la caída de los absolutos de la cristiandad medieval, sin embargo se exaltan nuevos absolutos (absolutos-relativos) como el hombre mismo, sus facultades, ideales, producciones y proyectos. Son absolutos intramundanos e intrahistóricos, por tanto sujetos a la finitud, contingencia y corruptibilidad, pero son elevados a la categoría de ídolos.

Esto quiere decir que ese mismo humanismo antropocéntrico moderno terminó erigiéndose como el nuevo credo sustitutivo de la teología cristiana, de tal manera que todas las notas referidas anteriormente y las apuntadas por Edel se corresponderán con los elementos característicos de las mitologías, a saber, visión de totalidad, mito fundacional, doctrina canónica u ortodoxa y *corpus mythicum* (mitos y submitos, ritos, símbolos, etcétera).

El antropocentrismo moderno es la antiteología y el credo sustitutivo desde el cual el hombre se autocomprende como sujeto fundante, como centro y medida de la realidad. De entre los mitos y submitos podemos señalar los siguientes: el mito de la igualdad y la fraternidad universal; el mito del valor incondicionado del hombre como fin en sí mismo; el mito de que la racionalidad de los seres humanos será la clave de bóveda para resolver todos los problemas y conflictos humanos; el mito de la igualdad y la libertad supuestos en los modelos democráticos modernos; el mito del progreso moral y humano alineado al progreso científico técnico; el mito del camino indefinido e imparable hacia la verdad debido al reconocimiento de la falibilidad de las facultades cognoscitivas del ser humano; y el mito más escabroso, la confianza en que la ciencia ofrecería la salvación y respondería a las preguntas más profundas del ser humano.

## El antihumanismo moderno y contemporáneo atrapado en la dialéctica desmitificadora y remitificadora

Si bien en la postmodernidad muchos de estos mitos del humanismo moderno han sido ya evidenciados y denunciados por su carácter ilusorio, en la misma modernidad filosófica se encuentra ya el germen de su crítica y destrucción. Desde el siglo XIX es posible testimoniar la presencia de

posturas desmitificadoras y antihumanistas, como secuelas de la muerte de Dios, la muerte del fundamento, la muerte de la verdad objetiva y trascendente. Por ello, los representantes de la escuela de la sospecha son figuras destacadas en esta desmitificación del humanismo moderno.[16]

Así, podemos anotar la crítica proveniente del materialismo histórico de Marx (y el materialismo dialéctico de Engels) en los años 1845-46, según la cual el ser humano no es el centro ni fundamento de la realidad; no es el productor del ser; la subjetividad no es la que crea el dinamismo de la historia. Por el contrario, es la historia la que crea al sujeto, la que crea y determina a la conciencia humana, de tal manera que el ser humano es un producto social resultado de las relaciones sociales de producción y de la historia —entendida sencillamente como despliegue de las fuerzas productivas—. En un fragmento que se cita con frecuencia, nos dice este filósofo:

> Las ideas de la clase dominante son las ideas dominantes en cada época; o, dicho en otros términos, la clase que ejerce el poder material dominante en la sociedad es, al mismo tiempo, su poder espiritual dominante. La clase que tiene a su disposición los medios para la producción material dispone con ello, al mismo tiempo, de los medios para la producción espiritual, lo que hace que se le sometan, al propio tiempo, por término medio, las ideas de quienes carecen de los medios necesarios para producir espiritualmente. Las ideas dominantes no son otra cosa que la expresión ideal de las relaciones materiales dominantes, las mismas relaciones materiales dominantes concebidas como ideas; por tanto, las relaciones que hacen de una determinada clase, la clase dominante, son también las que confieren el papel dominante a sus ideas. Los individuos que conforman la clase dominante tienen también, entre otras cosas, la conciencia de ello y piensan a tono con ello; por eso, en cuanto dominan como clase y en cuanto determinan todo el ámbito de una época histórica, se comprende de suyo que lo hagan en toda su extensión y, por tanto, entre otras cosas, también como pensadores, como productores de ideas, que regulen la producción y distribución de las ideas de su tiempo; y que sus ideas sean, por ello mismo, las ideas dominantes de la época.[17]

En suma, el hombre está determinado por estructuras exteriores a él, por tanto es más objeto de alienación que sujeto emancipado.

---

[16] Paul Ricoeur, *Freud: una interpretación de la cultura*, México, Siglo XXI, 1999, p. 32.

[17] *Cfr.*, Karl Marx y Friedrich Engels, *La ideología alemana*, Barcelona, Grijalbo, 1975, pp. 50-51.

En segundo lugar, remitimos a la crítica antihumanista proveniente de Nietzsche, quien con su muy peculiar estilo de hacer filosofía "demoliendo", tiene como objeto socavar los cimientos sobre los que se ha erigido el mito humanista al elevar al ser humano a la categoría de medida y criterio de valoración.[18] El hombre moderno se ha tomado a sí mismo como modelo, como fiel de la balanza, como clave hermenéutica desde la cual ha medido e interpretado el mundo y toda la realidad. No obstante, para este filósofo alemán no es el hombre, como lo ha propuesto el antropocentrismo de la cultura occidental moderna, tal criterio de validez. Nada puede sostenerse por referencia a un parámetro o criterio efímero. Así lo confirma en un pasaje de un escrito de 1880:

> Sin los errores que son activos en todo placer y displacer anímico, nunca hubiera surgido una humanidad, cuyo sentimiento fundamental es y sigue siendo que el hombre es libre en el mundo de la ausencia de libertad, el eterno *taumaturgo*, sea que actúe bien o mal, la asombrosa excepción, el superanimal, el cuasidiós, el sentido de la creación, lo que no puede pensarse ausente, la clave del enigma cósmico, el gran soberano de la naturaleza y despreciador de la misma, ¡el ser que llama a su historia *historia universal*! *¡Vanitas vanitatum homo!*[19]

El hombre —moderno— es para Nietzsche la más vanidosa de las criaturas (vanidad de vanidades).[20] En la misma tesitura que Marx, el hombre está determinado por estructuras externas —por ejemplo, la cultura, los convencionalismos sociales y los prejuicios morales—, sin embargo para Nietzsche, el origen de esta determinación se explica por estructuras internas de carácter instintivo, especialmente por el instinto de supervivencia que se metamorfosea como instinto de razón e instinto de verdad.[21]

En tercer lugar, merece la pena considerar como crítica antihumanista lo que Sigmund Freud llamó *las tres grandes ofensas al narcisismo*,[22] es de-

[18] *Cfr.*, Friedrich Nietzsche, *Así habló Zaratustra*, Madrid, Alianza, 2003, p. 100.

[19] F. Nietzsche, *El caminante y su sombra*, Madrid, Gredos, 2010, § 12, p. 167.

[20] *Ibidem*, p. 169.

[21] *Cfr.*, R. M. Rivas García, "Sospecha y escucha en Nietzsche. La vida como criterio y clave hermenéutica en su crítica del hombre y la cultura", *En-Claves del pensamiento. Revista de filosofía, arte, literatura e historia*, *México*; "La sabiduría de Sileno y las alternativas humanas: Nietzsche y su concepto de religión", *Intersticios*, *filosofía, arte y religión*, México, año 20, núm. 43, 2015, pp. 179-192; "Metáfora y mentira. Aproximación al concepto de cultura en Nietzsche", *Intersticios*, año 12, núm. 28, 2008, pp. 17-30.

[22] *Cfr.*, Sigmund Freud, "Una dificultad del psicoanálisis (1917)", *Obras completas*, vol. VII, Madrid, Amorrortu, 1974, p. 2434. Aunque este médico austriaco se refiere, como la hace el propio Nietzsche, a toda la humanidad, su diagnóstico es perfectamente aplicable

cir, al amor propio de la humanidad. La primera ofensa es la cosmológica, debida a Nicolás Copérnico que, desplazando a la tierra del centro del universo desplaza también con ello al hombre. Una idea anticipada por el mismo Nietzsche, que sentenciaba: "Desde Copérnico rueda el hombre desde el centro hacia una *x*",[23] y que será la consecuencia de la muerte de Dios. La segunda ofensa, según Freud, es la biológica, proveniente de la teoría de la selección natural y la evolución de Darwin, ofensa según la cual el hombre no tiene nada de superior respecto a los animales, nada "divino", pues procede de la escala zoológica y sus peculiaridades se explicarían porque está emparentado a unas especies y alejado de otras. Pero la ofensa que más dolor pudo causar es la tercera, a saber, la ofensa psicológica, es decir, el mismo psicoanálisis, ya que puso en "evidencia" la subordinación del hombre a instintos y pulsiones inconscientes, de tal forma que "el yo no es amo y señor de su propia casa".[24] Como se concluye de Marx y Nietzsche, para Freud el ser humano está determinado por estructuras internas inconscientes de las que no tiene control alguno, por lo que sus facultades intelectivas quedan anuladas: libertad y voluntad, así como el entendimiento o la conciencia estarán moldeadas por esas determinaciones pulsionales inconscientes.

En continuidad con lo que señala el padre del psicoanálisis, Gabriel Amengual añade como ofensas al narcisismo [léase: humanismo moderno] la sociológica —antes referida con Marx—, así como la que él denomina *ofensa lingüística o semiológica*, más contemporánea que moderna, pero que quizá representa un mayor grado de ofensa por su radicalidad en la crítica antihumanista. En dicha ofensa, se ubica la antropología estructuralista de Claude Lévi-Strauss, la arqueología del saber —y genealogía del poder— de Michel Foucault, las derivas estructuralistas de Louis Althusser (marxismo) y de Jacques Lacan (psicoanálisis).[25] Simplificando al máximo, la ofensa lingüística o semiológica representa la disolución del sujeto, el descentramiento de la subjetividad, la anulación de la libertad y la conciencia personal del yo.[26] Como parte de esta última ofensa antihumanista, también se puede incluir la crítica llevada a cabo por Martin

al humanismo moderno.

[23] F. Nietzsche, *Fragmentos póstumos (1885-1889)* vol. IV, Madrid, Tecnos, 2008, p. 115 (2[127]).

[24] S. Freud, *op. cit.*, p. 2436.

[25] G. Amengual, *op. cit.*, pp. 38-39.

[26] *Cfr.*, R. M. Rivas García, "De la muerte del hombre a los trazos de un humanismo en clave "negativa", una mirada entre Foucault y Adorno", *En-Claves del pensamiento. Revista de filosofía, arte, literatura e historia*, México, año xii, núm. 24, 2018, pp. 106-135;

Heidegger, desde su obra de 1927,[27] y especialmente en su célebre carta de 1946.[28] Dicha crítica cobra eco con Jacques Derrida y su crítica al logocentrismo moderno,[29] apoyada en el paradigmático concepto de *deconstrucción*, que se convirtió en la categoría de moda en la postmodernidad.[30]

Ahora bien, el referido Steiner sostiene que esas críticas encarnan el mismo fenómeno que cuestionaban, a saber: el humanismo moderno que nació desmitificando y secularizando la realidad humana como antiteología devino en credo sustitutorio y a su vez terminó encumbrándose como nueva mitología. Sin embargo, el proceso se recicló, de tal manera que los antihumanismos tardomodernos y contemporáneos que "demolieron" al humanismo no han logrado escapar a la paradoja de reproducir aquello que han criticado, por lo que las críticas antihumanistas han devenido nuevas doctrinas, nuevos credos y nuevas mitologías.

Steiner dedica una serie de conferencias a la forma en que las críticas antihumanistas que reclaman legitimidad científica para sí mismas recaen en nuevas formas de religión secular. Para el momento en el que dicta tales conferencias, este autor se centra en el materialismo histórico de Marx, el psicoanálisis de Freud y la antropología estructuralista de Claude Lévi-Strauss como las nuevas mitologías que desacralizaron al humanismo, pero en ese entonces era claro que esas corrientes no lograron escapar a la dialéctica de secularización y contrasecularización o de desacralización y resacralización (reencantamiento o mitificación). Amén de los elementos positivos que estos tres titanes de la crítica exponen, destaca Steiner el hecho de que sus posturas contengan elementos que les hagan recaer en mitologías. Extraemos un pasaje del final de su conferencia titulada: "El último jardín":

> Tenemos aquí tres grandes mitologías concebidas para explicar la historia del hombre, la naturaleza del hombre, y nuestro futuro. La de Marx termina en una promesa de redención; la de Freud en una visión de regreso a casa con la muerte; la de Lévi-Strauss en un apocalipsis originado por el mal humano y la devastación provocada por los hombres. Las tres son mitologías racionales que pretenden tener un carácter científico, normativo. Las tres

[27] *Cfr.*, Martin Heidegger, *Ser y tiempo*, México, Fondo de Cultura Económica, 1980.

[28] *Cfr.*, M. Heidegger, *Carta sobre el humanismo* (trad. de Arturo Leyte), Madrid, Alianza, 2006.

[29] *Cfr.*, Jacques Derrida, "Los fines del hombre", *Márgenes de la filosofía*, Madrid, Cátedra, 1994, pp. 145-174.

[30] *Cfr.*, R. M. Rivas García, "La crisis del humanismo: una revisión y reconstrucción de los supuestos del humanismo cristiano, ante los desafíos del antihumanismo contemporáneo", *Franciscanum*, Bogotá, vol. LXI, núm. 172, 2019, pp. 1-27.

> arrancan de la metáfora compartida del pecado original. ¿Puede ser completamente accidental que estas tres construcciones visionarias —dos de las cuales, el marxismo y las tesis de Freud, han hecho ya tanto para cambiar Occidente y, en realidad, la historia del mundo— deriven de un trasfondo judío? ¿No hay una lógica real en el hecho de que estos sustitutos de la moribunda teología y la explicación de la historia propias del cristianismo, estos intentos de reemplazar al cristianismo agonizante, hayan venido de aquéllos cuyo legado tanto había hecho el cristianismo por suplantar?[31]

Al respecto, el escritor francés concluirá: "yo creo que las mitologías postreligiosas o sustitutas y todas las variedades de lo irracional han demostrado no ser otra cosa que ilusiones. La promesa marxista ha fracasado cruelmente. El programa de liberación freudiana se ha cumplido sólo muy parcialmente. El pronóstico de Lévi-Strauss es de irónico castigo".[32]

En este siglo que acontecen esas corrientes de pensamiento son ahora como "iglesias vacías", pues sus dioses han muerto y con ellos sus doctrinas y sus fieles. Se han vuelto credos desacralizados y desmentidos por nuevos procesos de secularización en los ámbitos filosófico, científico, político y cultural.

La postmodernidad, entendida como la época del fin de las metanarrativas, que fue respaldada por la evidencia empírica de los horrores del siglo xx, implícitamente declaraba la imposibilidad de una nueva antiteología o un nuevo credo sustitutivo que pudiera siquiera aspirar a convertirse en la nueva mitología de moda. Recordemos que para los panegíricos de esta difusa e incierta época de la historia de Occidente, la postmodernidad era la época de la muerte de la verdad, de la metafísica, del sujeto, de Dios, de los valores tradicionales, del sentido de la historia y, por tanto, de los "sistemas de pensamiento". [33] Pero estas muertes no presentaban un panorama lúgubre, sino un horizonte de esperanza, de libertad; un horizonte en el que se privilegiaba la interpretación libre y la caridad por encima de la verdad. Ciertamente, la postmodernidad representa una época cultural donde predomina no sólo la liquidez y el vacío, sino que bien se puede ilustrar con la metáfora las arenas movedizas, en

[31] G. Steiner, *op. cit.*, pp. 85-86.

[32] *Ibidem*, p. 109.

[33] *Cfr.*, Gianni Vattimo, *Adiós a la verdad*, Barcelona, Gedisa, 2010; *El fin de la modernidad. Nihilismo y hermenéutica en la cultura postmoderna*, Barcelona, Gedisa, 1987; G. Vattimo y Pier Aldo Rovatti (eds.), *El pensamiento débil*, Madrid, Cátedra, 1988; G. Vattimo, *Después de la cristiandad. Por un cristianismo no religioso*, Barcelona, Paidós, 2004; "Metafísica, violencia, secularización", *La secularización de la Filosofía: hermenéutica y posmodernidad*, Barcelona, Gedisa, 1992, pp. 63-88.

las cuales todo intento de salir resulta un mayor hundimiento. En tanto se declaró el fin de los metarrelatos, cualquier propuesta que se presente con pretensiones de validez, verdad o funcionalidad como respuesta "definitiva y categórica" a la crisis por el fracaso de las ideologías está de antemano condenada a ser no sólo cuestionada, sino desacreditada, combatida hasta evidenciar su "imposibilidad" y su vena ideológica (o mitológica). En ese sentido, parece que la postmodernidad es la época de la radical secularización, no sólo de la religión, secularización del humanismo y de los antihumanismos, sino la época de la extrema secularización de la verdad misma.

## Conclusiones

Aunque desde hace ya varios años el concepto de *postmodernidad* quedó en desuso en el ámbito académico, filosófico y literario, las características culturales que describían a esta época siguen vigentes y con ellas el aire pesimista y de decepción del que parece no hay forma de recuperarse. La postmodernidad no sólo es la época de la crisis del humanismo, sino también de la crisis de muchos de los antihumanismos que estuvieron vigentes y que se ofertaron en favor del ser humano. En este marco en el que la renuncia a la verdad, a la verdad del hombre buscada en el humanismo a lo largo de la historia —incluidos los gérmenes humanistas en el mundo griego y judeocristiano— parece haberse consumado, se entiende la postura de Steiner que puede sonar incómoda: "[ninguna de las mitologías modernas] saciarán nuestra hambre. Queda otra alternativa. La fundamentación de la existencia personal en la búsqueda de la verdad científica y objetiva: el camino de las ciencias filosóficas y exactas. Pero, ¿tiene futuro ese camino?"[34] Este autor afirma que el panorama postmoderno va contra la historia de nuestra estructura cerebral tal como la hemos usado en Occidente: "En nuestro cerebro, la búsqueda de la verdad está, creo, fatalmente impresa […] Impresa, creo, por la dieta, el clima, los excedentes económicos, que inicialmente pusieron en funcionamiento la potencialidad innata de aquellos milagrosos y peligrosos seres humanos, los antiguos griegos, para una gran y continuada explosión del genio".[35] Eso significa que, pese al desolador horizonte que se presenta en la cultura y época actuales, no podremos detenernos en la búsqueda de la verdad y del sentido para la vida humana; no podemos detener el impulso humanista que nos define ontológicamente.

[34] G. Steiner, *op. cit.*, p. 109.
[35] *Ibidem*, pp. 129-130.

Martín Heidegger elevó el preguntar por la verdad —por el sentido del ser— en el hombre a estatuto ontológico, de tal manera que el preguntar es considerado por este autor como la devoción, la oración y la pasión del pensamiento humano. El mismo Heidegger aseguraba que ninguna de las determinaciones de la esencia del *homo humanum* definidas antes por los diferentes humanismos y antihumanismos pueden tomarse en serio, porque no pueden conducirnos a una comprensión profunda del modo de ser más propio del ser humano ni alcanzan a dar cuenta de la auténtica "*humanitas*" del *homo humanus* (es decir, su esencia). Por ello escandalizó este filósofo alemán, asegurando que su pensamiento también estaba contra el humanismo. Pero esta oposición no significaba —al menos no en su famosa *Carta sobre el humanismo*, de 1947— que negara lo humano, favoreciera lo inhumano o que defendiera la inhumanidad y rebajara la dignidad del hombre.[36]

Más bien, concluye que ningún humanismo logró poner la *humanitas* del hombre a suficiente altura.[37] Entonces, ¿en qué consiste la esencia humana?, ¿cuál es la verdad de la esencia del *homo humanus*? En este punto, nos parece pertinente por mesurada la respuesta que da el filósofo de la Selva Negra, pues no incurre en una absolutización de lo relativo, en una nueva mitologización.

La verdad de la *humanitas* del ser humano consiste en su pertenencia esencial a la vida fáctica. Además de su esencia es el pensar —no la *ratio*—. El *pensar* que no se reduce solamente a la racionalidad teorética, conceptual o categorial de la metafísica y de la ciencia moderna, sino el pensar en tanto preguntar (*Die Frage*). Preguntarse por la verdad, preguntarse por el sentido, preguntarse por el hombre. En un auténtico humanismo no puede pensarse al ser humano sin la consideración de su finitud, de su vulnerabilidad, de su fragilidad, del estado de angustia, desesperación e incertidumbre constante. Es por ello que el hombre siempre busca, como nos lo hizo notar Agustín de Hipona en sus *Confesiones*, porque el buscar, el preguntarse, nos da cuenta de la permanente inquietud en nuestro corazón. La pregunta por la verdad, y por la verdad de lo humano en el hombre y de nuestra esencial humanidad, es irrenunciable. Por tal razón, siempre mantendremos esa "nostalgia del absoluto". El mismo Steiner lo expresa con las siguientes palabras: "pertenece a la eminente dignidad de nuestra especie ir tras la verdad de forma desinteresada. Y no hay desinterés mayor que el que arriesga y quizá sacrifica la supervivencia humana. La verdad, creo, tiene futuro; que lo tenga también el hombre está mucho menos claro. Pero no puedo evitar un presentimiento en cuanto a cuál de los dos es más importante".[38]

---

[36] Martin Heidegger, *Carta sobre el humanismo*.

[37] *Ibidem*, p. 38.

[38] G. Steiner, *op. cit.*, p. 133.

# II. DOSSIER

# LA ENSEÑANZA DE LAS HUMANIDADES, DESDE LA PERSPECTIVA DE LA HERMENÉUTICA FILOSÓFICA

## THE TEACHING OF THE HUMANITIES, FROM THE PERSPECTIVE OF PHILOSOPHICAL HERMENEUTICS

Mauricio Beuchot*

RESUMEN Este artículo trata de la aplicación de la hermenéutica analógica a las humanidades. En ellas, el principal trabajo es el de la interpretación. No obstante, se les ha querido imponer una forma de interpretar unívoca —con los positivismo— o equívoca —con los posmodernismos—, por lo que hace falta una postura intermedia, que es la de una hermenéutica analógica.

ABSTRACT This paper intends to apply hermeneutics to Humanities. Univocal interpretation has been imposed to them, by positivisms, or an equivocal one, by posmodernisms, instead that, they need an analogical hermeneutics.

* Universidad Nacional Autónoma de México, México.

Palabras clave
Humanidades, hermenéutica, analogía, positivismo, posmodernismo

Keywords
Humanities, hermeneutics, analogy, positivism, postmodernism

En este trabajo, me interesa examinar el lugar que tienen las humanidades en la universidad y el sitio que ocupa la hermenéutica frente a ellas, principalmente para su enseñanza. Es muy sabido que en las humanidades lo sustancial es interpretar textos; la hermenéutica es la teoría de la interpretación y comprensión de éstos; por ello, el papel de ésta es relevante en el contexto de dichas disciplinas.

Hemos de tener cuidado con qué tipo de hermenéutica escogemos para aplicar a las humanidades. Si les aplicamos una hermenéutica unívoca, las ahogamos; si les aplicamos una equívoca, las diluimos; por eso hay que aplicarles una hermenéutica analógica, que no tenga ni la rigidez de la primera ni la blandura de la segunda. Con ello tendremos una postura mediadora que nos dé la posibilidad de comprender al ser humano, lo cual es el cometido de las humanidades, pues buscan el entendimiento del hombre como objeto de estudio, para encontrar caminos hacia su perfeccionamiento.

## Las humanidades y la universidad

Cada vez va teniendo más presencia en las universidades el conjunto de saberes que denominamos *humanidades*, las cuales reciben su nombre de las *litterae humaniores* o *studia humanitatis* de los humanistas renacentistas,[1] quienes recuperaban las disciplinas de los griegos y, sobre todo, romanos.

Durante la Edad Media, el *trivium* con la gramática, la lógica y la retórica; el *quadrivium* con la aritmética, la geometría, la astronomía y la música, pero también la filosofía con todas sus ramas formaron el núcleo fuerte de la universidad. Después irían surgiendo las humanidades que conocemos ahora: literatura, historia, derecho, política, sociología, antropología, economía y demás. Al principio era el filósofo quien las

[1] Robert Franz Arnold, *Cultura del renacimiento*, Barcelona, Labor, 1949, pp. 34 y *ss*.; André Chastel y Robert Klein, *El humanismo*, Estella, Salvat-Alianza, 1971, pp. 32 y *ss*.

asumía, pero hacia el siglo XIX ya estaban constituidas prácticamente en su totalidad. Desafortunadamente, ahora han pasado por varias crisis, por eso es muy importante reflexionar sobre ellas y su posición en la universidad y en la sociedad, para así plantearnos el problema de la educación correspondiente.[2]

Entiendo aquí por "educación" no solamente la enseñanza y el aprendizaje, que suelen reducirse a la didáctica, sino sobre todo como formación, en lo cual insistió tanto Hans-Georg Gadamer,[3] puesto que es algo que se lleva a cabo entre todos en la universidad.

En efecto, si queremos atender no solamente a los juegos de intereses (sobre todo económicos), sino a algo benéfico para la sociedad, hay que dejar lugar a las humanidades, que son las más desprotegidas en esa tormenta de lo económico. Por ello, Jacques Derrida hacía un llamado a una universidad sin condición, esto es, sin condicionamientos sociales, y que deje en libertad para cuestionamientos de todo tipo. Es decir, una educación crítica, como la que acompaña siempre a las humanidades;[4] que no sólo enseñe a criticar, sino también a construir; a proponer creativamente cosas para nuestra sociedad.

El propio Derrida asegura que en una universidad así, incondicional, surgirán *nuevas humanidades*, las cuales no van a estar en función de lo que a la universidad le demande el mercado, sino que procurará más bien formar una comunidad de investigadores científicos. Propiciemos las ciencias, pero también una filosofía de la ciencia que señale sus alcances, límites y, principalmente, el puesto que han de ocupar en el todo social.

Esta actividad académica tiene capacidad reflexiva, conocimiento racional frente a toda la irracionalidad que se ha desatado, cuyo objetivo es crear comunicación entre todas las disciplinas que se cultivan en su seno. Alejandro Llano habla de una nueva sensibilidad, que viene con la postmodernidad,[5] la cual exige que se tengan otros criterios para clasificar los saberes, y ya no los compartimentos estancos que antes se tenían.[6] Por cierto, en la articulación de los saberes, la filosofía ha tenido un papel principal, y, dentro de ella, la hermenéutica.

Las humanidades han sido las educadoras del hombre, pero también tenemos que atender a la manera en que tienen que ser enseñadas. Ahí

[2] Lourdes Flamarique, "Enseñanza de la filosofía. Apuntes para la universidad del siglo XXI", *Pensamiento y cultura*, Cundinamarca, vol. 11-1, 2008, pp. 95-112.

[3] Hans-Georg Gadamer, *La educación es educarse*, Barcelona, Paidós, 2000, pp. 9 y *ss.*

[4] Jacques Derrida, *Universidad sin condición*, Madrid, Trotta, 2002, p. 14.

[5] Alejandro Llano, *La nueva sensibilidad*, Madrid, Espasa-Calpe, 1988, pp. 63 y *ss.*

[6] A. Llano, *Repensar la universidad. La universidad ante lo nuevo*, Madrid, Eunsa, 2003, p. 97.

es donde encontramos la presencia de la filosofía y de la hermenéutica. Por su parte, la filosofía ha sido el analogado principal —como la ciencia rectora—, la que traza el camino y señala su lugar a las demás disciplinas. Lo hace en su rama de la filosofía de la ciencia, concretamente filosofía de las ciencias humanas, ciencias sociales o humanidades.

## Las humanidades y la filosofía

La filosofía misma tiene que ponerse a la altura de los nuevos cambios sociales, lo que ha de propiciar que ésta vuelva a tomar las riendas como en sus inicios; es decir, legitimar y hacer avanzar el conocimiento, pues ya ha pasado suficientes crisis, que le han cuestionado su universalidad y fundamentación.

Claro que todo depende de la idea que se tenga de la filosofía. Siguiendo a autores alemanes, José Gaos habló de una filosofía de la filosofía, y más recientemente se habla de metafilosofía y de diafilosofía, que es la reflexión sobre el objeto, método y papel de la filosofía misma.

En la actualidad, suelen mostrarse principalmente dos corrientes filosóficas: una es la filosofía analítica y la otra es la filosofía continental, a veces también postmoderna. La primera es poco dada a la historia de la filosofía; tengo amigos que han estudiado en Oxford y uno de ellos me decía que les pedían de tarea escribir un ensayo, por ejemplo sobre la libertad, sin citar a nadie. En cambio, los continentales y postmodernos son muy dados a la historia de la filosofía, hasta el punto de diluir la filosofía en su historia. Así, se decía que hay postmodernos que se especializan en hacer historia de la filosofía, sobre todo para destruirla. Por ello, sabemos que hay filósofos que dan la impresión de haber leído todo en su ramo, como Heidegger, y otros que daban la impresión de no haber leído nada, como Wittgenstein.

También podría usarse la clasificación que hace mi amigo Walter Redmond, de filosofía sublacionista y filosofía argumentativa.[7] La primera sigue a Hegel, y piensa que todo lo anterior está superado; ya no sirve y ya no es verdadero. En cambio, la segunda atiende al argumento, independientemente de la época, de modo que un argumento de Parménides puede ser tan valioso o más que uno de Quine o del último postmoderno. La filosofía continental y postmoderna suele ser sublacionista, y cree que lo pasado ya no tiene vigencia; la filosofía analítica suele ser

[7] Walter Redmond, "Filosofía tradicional y pensamiento latinoamericano. Superación y vigencia", *Prometeo*, Guadalajara, núm. 2, 1985, pp. 43 y *ss*.

argumentativa, dando valor al argumento bueno, sin fijarse en quién lo ofrece ni en qué época.

Hemos caído en constantes polarizaciones, por lo que conviene buscar términos medios. Reducir la filosofía a su historia nos deja sin propuestas; hacer la filosofía sin tomar en cuenta su historia nos hace desperdiciar otras búsquedas y nos lleva a repetir errores ya corregidos. Por tal razón, es indispensable el estudio de la historia de la filosofía, no sin ir más allá y proponer algo para avanzar.

Cabe mencionar que no es sostenible el sublacionismo puro, en el sentido de que todo lo anterior está fenecido y sólo vale lo nuevo que ya desplazó a lo pretérito, pues precisamente estudiamos la historia de la filosofía para aprovechar preguntas que se han planteado, y el modo en que se han hecho, así como respuestas que se pueden potenciar.

Tampoco lo es el argumentativismo, ya que la argumentación se sitúa en el tiempo y en la historia, pues ésta es el contexto. Hay que vencer el superacionismo, evitar condenar algo como falso porque ya pasó y apreciar el argumento por su propio valor lógico. Sin embargo, debe estudiarse y justipreciarse en su contexto histórico cultural, tal como nos lo enseña la hermenéutica, sobre todo, una hermenéutica analógica, la cual nos ayuda a superar el argumentativismo unívoco y el sublacionismo equívoco, y a adoptar una actitud analógica, mediadora, que busque la proporción de cada uno de esos factores en la medida que tiene para tomarse en cuenta. Por ejemplo, en la línea analítica, Ryle fue muy argumentativo y también conocedor de la historia. En el ámbito postmoderno, Deleuze fue un excelente estudioso de la historia, de la cual se inspiraba para hacer una síntesis, que llamaba *voluntad de sistema*. Esto es, de conocimiento del contexto y de trabajo propositivo.

Alguien muy analógico que se movió entre la filosofía analítica y la postmoderna ha sido Alasdair MacIntyre, quien todo lo presentaba dentro de una narración histórica, pero, sin quedarse en la mera narratología, pues avanzaba al proponer teorías filosóficas. Es decir, equilibraba proporcionalmente (o analógicamente) el lado histórico y sistemático del quehacer filosófico.

Asimismo, se dice que los continentales son sistemáticos o sintéticos, mientras que los analíticos se niegan a construir sistema y se dedican al análisis minucioso del lenguaje (*piecemeal analysis*).[8] De modo que, hay que equilibrar esos extremos. A veces, los analíticos se quedan en el trabajo por menudo, pero demasiado reducido; en cambio, los postmodernos

[8] Alejandro Tomasini, *Filosofía analítica. Un panorama*, México, Plaza y Valdés, 2004, pp. 11-12.

lanzan teorías inmensas sin un trabajo previo necesario y suficiente; son muy eruditos y citan a muchos autores, pero escasea el rigor lógico que uno esperaría; les falta fuerza argumentativa. Por ello, hay que combinar ambas posturas y lograr una dialéctica, que es la analógica.

## Las humanidades y la hermenéutica

Sin duda, creo que hace falta acudir a la hermenéutica. Hay un autor que me parece que logra el equilibrio, y es Paul Ricoeur, quien tuvo singular aprecio por la historia —como formado en la filosofía continental—, pero también por el argumento, es decir, por el diálogo estrecho con la filosofía analítica, lo que lo convierte en un modelo de equilibrio, mesura y prudencia. Tal hecho representa un paradigma de hermenéutica analógica, aplicada al quehacer filosófico que estamos buscando.

Se ha hablado de un derecho a filosofar, y cuando se trata de las humanidades, se presenta el problema de la propia filosofía, la cual ha pasado por muchas crisis, a tal grado que algunos hablan de la muerte de esta disciplina. Simplemente, Wittgenstein y Heidegger consideran el agotamiento de la filosofía una larga muerte, por haber quedado exhausta. De modo que, la filosofía está agotada, pues ya no tiene nada que hacer.

Esto es notorio especialmente en Heidegger y la mayoría de sus seguidores, quienes consideran que aquél dejó la filosofía para ir al pensar, a un pensar prefilosófico o, por lo menos, premetafísico que entronca con los presocráticos, como Anaximandro; pero también se refugió en la poesía, como la de Hölderlin, en la mística, como la de Eckhart, e incluso en el nihilismo, como el de Nietzsche.

En el caso de Wittgenstein, esto no es tan claro. Algunos de sus seguidores dicen que en su segunda época canceló la posibilidad de la filosofía, con su concepción de ésta como análisis lingüístico para detectar falsos problemas y para disolver (no resolver) los pocos problemas válidos. En cambio, otros seguidores o quienes se inspiran en él, como Hilary Putnam, piensan que el filósofo austríaco no pretendía acabar con la filosofía, sino depurarla y hacer que evitara lo más posible los falsos problemas.[9]

Lo importante es que la filosofía continúa y con mucha vitalidad. Es cierto que en estos tiempos antimodernos se dedica mucho esfuerzo a frenar las críticas de la razón hechas por los pensadores postmodernos, lo que ha logrado una racionalidad moderada, no racionalista, pero tampoco un irracionalismo, como a veces se ha acusado a la postmodernidad.

[9] Hilary Putnam, *El pragmatismo. Un debate abierto*, Barcelona, Paidós, 1997, p. 45.

Algo muy importante es que desde los ochenta, Alain Badiou ha defendido la racionalidad como lo propio de la filosofía.[10] Él fue seguidor de Deleuze, y se esperaría que fuera un postmoderno antimoderno, crítico de la razón, que la atacara como la mayoría de los de esa corriente. Pero no, pues afirma que la filosofía tiene como propio la razón. Incluso, ha reclamado la razón para la filosofía, casi como lo han hecho los filósofos analíticos, como Nicholas Rescher, quien la ha puesto como nuestro mejor instrumento para adaptarnos a la realidad.[11]

Por otra parte, el que más ha criticado a la filosofía occidental como logocentrista ha sido Derrida. Según la interpretación de alguien muy cercano a él —Maurizio Ferraris—, al final de su trayectoria, el filósofo francés se acercó mucho al realismo y reconoció la necesidad de la ontología, que es el núcleo de la filosofía. Ferraris dice haber tratado estos problemas con Derrida y ver su acercamiento al realismo, con el uso de la razón en el discurso filosófico.

Esto repercute en la enseñanza de la filosofía y de las humanidades en la universidad. Pues, si la filosofía cae en descrédito, en las universidades se cuestiona su enseñanza. Se cierran facultades, departamentos y escuelas de filosofía, como ha sucedido en este país. Se imponen los intereses económicos y políticos, y se ve con menosprecio a las humanidades.

Si atendemos a la distinción de Habermas entre razón instrumental y razón ética, más humana, esta última es la que se considera como la racionalidad humanista de la sociedad, pues la razón instrumental la cumplen con exactitud las ciencias y las técnicas. Pero hace falta esta racionalidad humana o filosófica, para dar sentido a todo lo que tenemos en la vida.

## Las humanidades y su enseñanza

En cuanto a la enseñanza de las humanidades, sin duda, habrá diferencias, pero en el caso de la filosofía es claro que ella necesita ser enseñada mediante el diálogo. La conversación filosófica resulta más propicia para esta disciplina, lo cual tiene mucha relación con la hermenéutica.

En efecto, según Gadamer, la interpretación es altamente dialógica,[12] pues se realiza en la conversación. En primer lugar, porque siempre habrá una comunidad hermenéutica, a la que tenemos que presentar nuestra interpretación; sus miembros, sobre todo la élite o los maestros, nos van a exigir argumentar nuestra lectura —y con todo derecho—, pues al

[10] Alain Badiou, *Manifiesto por la filosofía*, Madrid, Cátedra, 1989, pp. 18 y *ss*.

[11] Nicholas Rescher, *Philosophical Reasoning. A Study on the Methodology of Philosophy*, Oxford, Blackwell, 2001, p. 1.

[12] H-G. Gadamer, *Verdad y método*, Salamanca, Sígueme, 1977, pp. 446 y *ss*.

que propone, sobre todo si es nueva o disidente de las anteriores, le toca apoyarla con argumentos. No se puede aceptar *a priori* una interpretación nueva, como tampoco se puede rechazar *a priori* la anterior, sino que hay que usar el diálogo argumentativo para que se nos pueda aceptar la nuestra.

Esto se requiere mucho más en el caso de la filosofía. Por lo general, en esta disciplina, trabajamos interpretando textos de los autores clásicos: Platón, Aristóteles, santo Tomás, Leibniz, Hegel y demás. Suele pedirse que en una tesis de licenciatura se logre comprender bien a un autor o a un problema mediante éste. Una disertación de maestría lleva una mayor profundización en ese autor o en un problema filosófico. Y para un doctorado, suele pedirse alguna aportación original a un problema filosófico, lo cual a veces se presta a ambigüedades. Pero incluso ahí, cuando abordamos un problema, lo hacemos a través de los autores que ya lo han tratado; no partimos de cero, sino que se nos exige atender a los que sobresalieron en eso. No vaya a ser que repitamos errores ya corregidos; no obstante, éstos pueden inspirarnos para las posibles soluciones a los acercamientos que ya se han realizado. Es en se punto donde volvemos a la interpretación de textos filosóficos.

Podemos pensar como Heidegger, aplicar la hermenéutica a la realidad, como la *hermenéutica de la facticidad*, [13] y ver la realidad como un texto, cuya interpretación filosófica tenemos que lograr. Por ello, en la enseñanza de la filosofía es tan importante la utilización de la hermenéutica, la cual nos dice cómo interpretar textos (sean escritos, hablados o actuados), y hacerlo en el diálogo con la comunidad de interpretación, con un auténtico diálogo filosófico.

En síntesis, las humanidades tienen a la filosofía como una de sus ramas, la cual es el analogado principal. Ella se vale de la rama de la hermenéutica, como instrumento de la interpretación de textos, que es lo que prioritariamente hacemos en esta área de la ciencia. Por tal razón, la enseñanza de la filosofía tiene como propio el modo de enseñar de la hermenéutica, la cual —según Gadamer— no puede ejercerse sin el diálogo, el cual es tan importante para este saber.

## Hermenéutica y lenguaje

En esta época, tenemos que pensar a la hermenéutica en relación con la filosofía del lenguaje como una filosofía del lenguaje por derecho propio. En efecto, no sólo se ha hablado de un giro lingüístico —que ya lleva

[13] Martin Heidegger, *Ontología. Hermenéutica de la facticidad*, Madrid, Alianza, 1999, pp. 62 y *ss*.

mucho tiempo—, sino que el lenguaje es un tema inevitable de la reflexión filosófica.[14]

Así sucedió con la filosofía analítica —desde sus comienzos y la primera mitad del siglo xx—, movimiento que adoptaba precisamente como método el análisis lingüístico. A mediados del mismo siglo, se estableció la filosofía estructuralista, acompañada de la lingüística saussureana, la cual aplicaba este modelo a las demás ciencias humanas, por ejemplo, la antropología, la psicología y demás. Poco después, se dio la hermenéutica, principalmente con autores como Hans-Georg Gadamer y Paul Ricoeur.

Por otra parte, en lo que llamamos *tardomodernidad* o *postmodernidad*, Vattimo ha dicho que la hermenéutica es el lenguaje común de la filosofía reciente,[15] y por ello está tan presente en el estudio del lenguaje. La hermenéutica se ha vuelto paradigma para las ciencias humanas —así como lo fue antes el estructuralismo—, y usan la interpretación en la antropología, la psicología y la historia, por mencionar sólo algunas de las que antes usaban la metodología estructural.

Aunque los hermeneutas rehúyen a la palabra "método" o "metodología", la hermenéutica puede verse como un instrumento conceptual que se usa mucho en las ciencias humanas o sociales, es decir, en las humanidades. Esto nos hace ver el objeto de estudio como un texto, ya que la hermenéutica misma es la disciplina de la interpretación, justamente para la comprensión de los textos, pero por "texto" ya no se entiende sólo el escrito, sino también el hablado e incluso la acción significativa, que es precisamente lo que se estudia en las humanidades. Por ejemplo, vemos que, así como el estructuralismo se aplicó a la literatura, ahora se aplica la hermenéutica, y lo mismo puede decirse de la historia, la psicología, la antropología y el derecho, para no ser prolijos y sólo referirnos a algunas de ellas.

Poco a poco, la hermenéutica ha llegado a ser la filosofía del lenguaje. Gracias a Ricoeur, se benefició del diálogo con el estructuralismo y con la filosofía analítica, incorporando lo mejor de sus contribuciones,[16] hasta el punto de manifestarse como una disciplina de la comprensión de los significados de los textos. Es decir, al tener que ver con el significado, está en la línea de la filosofía del lenguaje; tiene al lenguaje por modelo.

La hermenéutica ha llegado a ser, también, como lo vemos en muchos ámbitos, la *episteme*, como diría Foucault, o la forma típica de hacer

[14] Richard Rorty, "Introduction. Metaphilosophical Difficulties of Linguistic Philosophy", *The Linguistic Turn. Recent Essays in Philosophical Method*, Chicago, The University of Chicago Press-Phoenix Books, 1970, pp. 38-39.

[15] Gianni Vattimo, *Ética de la interpretación*, Barcelona, Paidós, 1991, pp. 55 y *ss*.

[16] Paul Ricoeur, "Entre hermenéutica y semiótica", *Escritos*, Puebla, núm. 7, 1991, pp. 79 y *ss*.

filosofía en este tiempo llamado *postmodernidad*. Está muy presente en la escena filosófica actual, y por eso tenemos que trabajar el lenguaje a trasluz de la hermenéutica, que es ahora la *episteme* típica, es decir, el paradigma científico más propio de las humanidades.

Si bien la hermenéutica se ha posesionado del panorama mundial de la filosofía, vemos que la hermenéutica está tensionada dolorosamente por corrientes cientificistas, positivistas o unívocas, y por corrientes relativistas, postmodernistas o equívocas, y se requiere una mediación o un término medio prudencial. Así, vemos la hermenéutica desarrollada en tendencias unívocas y equívocas, pero urge una postura analógica.

Por tal motivo, es necesaria la utilización de la hermenéutica analógica para abordar teóricamente el problema filosófico del lenguaje.[17] Dicha hermenéutica puede proporcionar elementos de análisis adecuados para comprender su estructura y su función, y así tener una filosofía del lenguaje completa edificada a partir de elementos continentales y analíticos, en provecho de las humanidades y su enseñanza.

La oportunidad de la hermenéutica analógica que mencionamos resultará evidente a cualquiera que considere la actualidad que hemos atribuido a la hermenéutica. A la vista de la pugna entre tendencias extremas que vemos en nuestro momento, se estará de acuerdo en la necesaria posición analógica que evite los excesos de las unívocas —que fueron las de la modernidad— y las equívocas —que son las de la postmodernidad—. Hay que tener una postura crítica, como pedía el propio Foucault, y superar esas hermenéuticas demasiado cerradas o demasiado abiertas que no hacen ningún bien a la filosofía del lenguaje.

Una hermenéutica analógica es la que nos podrá sacar del *impasse* en el que se han encerrado las humanidades, las cuales se encuentran jaloneadas por las posturas univocistas y las equivocistas. Ello precisa salir a terrenos más promisorios, abrir caminos y explorar senderos desconocidos, donde justo se halla la hermenéutica analógica, para guiarnos en ese caminar.

## Conclusión

Nos hemos dado cuenta de la importancia de las humanidades en la universidad y de la relevancia de la filosofía —*scientia rectrix*—, como "su directora", singularmente con la hermenéutica, pues ésta, su rama, se encarga de la comprensión de los trabajos del hombre, entre ellos el del saber. Por

[17] Mauricio Beuchot, *Tratado de hermenéutica analógica. Hacia un nuevo modelo de la interpretación*, México, Universidad Nacional Autónoma de México-Ítaca, 2009, pp. 167 y *ss*.

eso ha de determinar el peso que tienen las humanidades, y, como en la interdisciplina, tiene que ser capaz de asignar a cada una su lugar de importancia. Esto es lo que se ha hecho usualmente, en toda una tradición.

También vimos el cuidado que debemos tener con el tipo de hermenéutica que elegimos para las humanidades, ya que no podemos entregarlas a una que sea unívoca, la cual amenaza con ahogarlas, por falta de espacio para ellas; ni tampoco a una equívoca, que las disuelve, pues las atomiza con su falta de rigor y seriedad.

Para finalizar, he de decir que se requiere una hermenéutica analógica, que aprenda de la unívoca la seriedad, y de la equívoca la apertura, pero sin caer en los excesos de cada una de ellas. De modo que, la hermenéutica analógica nos dará la capacidad de comprender al hombre con las humanidades, sin rigorismos univocistas ni laxismos equivocistas, sino en la mediación analógica. Es decir, en el punto medio que es el de la phrónesis o prudencia, y que es, precisamente, donde encontramos al hombre.

# EL VATICANO II Y LA MÍSTICA DE SAN JUAN DE LA CRUZ: CLAVES PARA LA COMPRENSIÓN DEL VÍNCULO ENTRE MUNDO, REINO E IGLESIA

---

## THE SECOND VATICAN COUNCIL AND THE MYSTICISM OF SAINT JOHN OF THE CROSS: KEYS TO UNDERSTANDING THE LINK BETWEEN WORLD, KINGDOM AND CHURCH

Lucero González Suárez*

Resumen Ésta es una reflexión filosófico-teológica sobre la relación entre mundo, Iglesia y Reino, desde una triple perspectiva: la aproximación hermenéutico-fenomenológica a los evangelios; la lectura tipológica del Antiguo Testamento; las enseñanzas del Concilio Vaticano II y de san Juan de la Cruz. Para comenzar, se aclara que Jesucristo es el único salvador del mundo. Posteriormente, se explica que la salvación es universal. Finalmente, se analiza el sentido del Reino en el *Evangelio según san Marcos* y en el *Evangelio según san Mateo*. La tesis a demostrar es que la Iglesia sólo preserva su carácter cristocéntrico y trinitario cuando asume que no es el Reino.

* Instituto Intercontinental de Misionología, Universidad Intercontinental, México.

Abstract This is a philosophical-theological reflection on the relationship between the world, the Church and the Kingdom, from a triple perspective: the hermeneutic-phenomenological approach to the Gospels; the typological reading of the AT; the teachings of the Second Vatican Council and of San Juan de la Cruz. To start, it becomes clear that Jesus Christ is the only savior of the world. Later it is explained that salvation is universal. Finally, the meaning of the Kingdom is analyzed in *The Gospel of Mark* and The *Gospel of Matthew*. The thesis to demonstrate is the Church only preserves its Christocentric and Trinitarian character when it assumes that it is not the Kingdom.

Palabras Clave
Evangelio, Iglesia, mundo, reino, salvación

Keywords
Gospel, church, world, kingdom, salvation

¿Qué tipo de relación existe entre Reino e Iglesia? ¿Acaso son sinónimos? Para comprender la crítica, hay que dilucidar el significado de ambos términos. En primer lugar, conviene ensayar una aproximación hermenéutico-fenomenológica a los evangelios, para comprender que la existencia de Jesús es el ámbito donde se revela la esencia de lo divino. La interpretación sistemática de los testimonios de la fe pone al descubierto tanto el núcleo esencial del mensaje de Jesús como la forma de vida a la que da origen la respuesta positiva al llamado universal a convertirse en habitante del Reino.

Por otro lado, la lectura tipológica del Antiguo Testamento exhibe que en los misterios de la Encarnación, Pasión, Cruz y Resurrección del Hijo se cumplen las promesas hechas por el Padre a Israel. El mesianismo de Jesús, su realeza y señorío se esclarecen desde las experiencias que confirman la acción liberadora de Dios en el mundo, de entre las cuales constituyen expresiones privilegiadas los Cánticos del Siervo de Yahvé y los anuncios relativos a la venida del Hijo del Hombre, en la literatura apocalíptica.

El tercer enfoque que vale la pena explorar corresponde al Magisterio de la Iglesia, expresado en dos lugares teológicos que destacan por su relevancia para la comprensión de la fe: las enseñanzas del Concilio Vaticano II y de san Juan de la Cruz. Específicamente, se ha optado por el examen de las tesis relativas: *a)* al mundo, *b)* al Reino, *c)* a la universalidad

de la salvación, *d)* a Cristo como mediador único de la salvación y *e)* a la Iglesia como instrumento de salvación.

La fenomenología hermenéutica de los evangelios permite responder a la cuestión: ¿quién es Jesucristo, a la luz de la fe? La lectura tipológica del Antiguo Testamento hace patente el horizonte de comprensión desde el cual los evangelistas interpretaron el Misterio de Dios que alcanzó su revelación plena en Jesucristo. La revisión crítica del magisterio favorece el reconocimiento de lo equivocado que resulta equiparar Reino e Iglesia, de en qué sentido Jesucristo es el camino de salvación y la salvación misma y por qué la Iglesia está llamada a establecerse en el mundo, pero no a mundanizarse.

El triple ejercicio de interpretación antes descrito es una tarea que compete directamente a la teología de la creación, a la cristología, a la soteriología y a la eclesiología. A la primera le toca determinar el sentido de la creación en el Antiguo Testamento y en el Nuevo Testamento. Así contribuye al reconocimiento de la bondad, perfección y razón de ser del mundo y del hombre.

A la cristología bíblica "desde abajo" le corresponde presentar a Jesús como testigo del Padre, profeta escatológico y taumaturgo. A la cristología sistemática "desde arriba" le toca mostrar que Jesucristo es *a)* la encarnación de la Sabiduría, según la cual se realiza la creación del mundo; *b)* Mesías, en tanto que Siervo de Yahvé, cuya pasión y muerte redimen al hombre de la esclavitud del pecado; *c)* Hijo del Hombre, en quien se cumple la profecía de Daniel; *d)* Señor Resucitado, que se hace presente en todos aquellos que creen en su nombre, mediante el envío del Espíritu. Rechazando la perjudicial separación del Jesús histórico respecto del Cristo de la fe, la cristología tiene que exhibir que en la existencia histórica de Jesús de Nazaret se revela a plenitud la esencia del Padre.

A la soteriología le corresponde hacer patente que *a)* el origen de la salvación es la iniciativa amorosa de Dios (*Jn* 3, 16); *b)* su fundamento es la entrega amorosa del Dios Crucificado por cada uno de nosotros (*Ga* 2, 20); *c)* su alcance es universal, puesto que Jesucristo "murió por todos, para que ya no vivan para sí los que viven, sino para aquel que murió y resucitó por ellos" (2 *Co* 5, 15); *d)* sólo la unión amorosa con Cristo es principio de salvación (*He* 4, 12); *e)* el sentido de la salvación se identifica con la realización del Reino (*Mt* 6, 33); *f)* el único medio proporcionado al fin sobrenatural de la salvación es la virtud teologal de la fe (*Ef* 2, 8-10), que se expresa en obras (*Sant* 2, 20-23). Respecto del Reino, la soteriología tiene que mostrar que la experiencia de Dios ha comenzado ya, pero aún no alcanza su consumación (apocalíptica y escatología).

A la eclesiología le incumbe definir *a)* qué es la Iglesia; *b)* su origen, a partir del envío del Espíritu Santo; *c)* qué tipo de relación debe haber entre Iglesia y Reino, así como entre Iglesia y mundo; *d)* la importancia de la Iglesia respecto a la salvación, problemáticas directamente vinculadas con la misión.

A continuación, se explicitan las tres acepciones del término *mundo*, tomando como base las enseñanzas paulinas. En segundo lugar, se aclara que Jesucristo es el único salvador. En seguida, se explica que la salvación es universal puesto que, *en* Cristo, *con* Él y *en* Él, todos los hombres están llamados al conocimiento sobrenatural del amor que Dios es. El último apartado está dedicado a dilucidar el sentido del Reino en los evangelios sinópticos.

La tesis a demostrar es que únicamente cuando se comprende que la Iglesia no es el Reino, sino únicamente instrumento de salvación del mundo es viable construir una comunidad de fe auténticamente cristocéntrica y trinitaria, bajo la guía del Espíritu.

## Cristo: único salvador del mundo

En primera instancia, el término *mundo* remite a la obra divina, o sea, a "todo lo que él (Dios) hizo".[1] Es decir, "el cielo y la tierra, el mar, el sol, la luna, las estrellas, seres que adornan los cielos".[2] "Mundo" equivale a creación.

En segundo lugar, "se denomina mundo no sólo a esta construcción levantada por Dios, es decir, el cielo y la tierra, el mar, el conjunto de seres visibles e invisibles. También se llama mundo a sus habitantes".[3] Más que una agrupación de personas, "mundo" designa el entorno de la vida cotidiana.

Finalmente, se llama *mundo* al conjunto de los amadores de la naturaleza y de la sociedad que viven embelesados con sus maravillas y olvidados de Dios. "Mundano" y no-espiritual son expresiones equivalentes. Lo propio del hombre es adoptar un proyecto de vida. Son espirituales quienes fundan el sentido de su habitar en la búsqueda de la salvación. Son mundanos los que viven apartados de Dios.

Según *Col* 1, 15-20, la relación de Cristo con la creación radica en que todas las cosas se han sido creadas en él (principio vital), por él (causa eficiente y mediadora, en cuanto que lo que comunica lo has recibido

[1] San Juan de la Cruz, *Cántico Espiritual B*, 14, 27.
[2] San Agustín, *Homilías sobre la Primera Carta de San Juan a los Partos*, II, 11.
[3] San Agustín, *Homilías sobre la Primera Carta de San Juan a los Partos*, II, 12a.

del padre), y para él (meta final y oculta de la creación y su dinámica). Él es el fundamento del ser de todas las cosas y las mantiene en el ser.[4]

En la cosmogonía bíblica, la razón de ser del mundo y del hombre es el poder creador del Padre y del Logos preexistente. Según el prólogo del *Evangelio según san Juan*, "En el principio existía la Palabra y la Palabra estaba junto a Dios; la Palabra era Dios. Ella estaba en el principio junto a Dios. Todo se hizo por ella y sin ella no se hizo nada" (*Jn* 1, 1-3). El Logos preexistente es principio, tanto la existencia como la esencia de las criaturas.

Las criaturas son imágenes del Hijo, quien a su vez es ícono del Dios invisible (*Col* 1, 15), lo cual expresa san Juan de la Cruz al declarar: "Dios crio todas las cosas con gran facilidad y brevedad y en ellas dejó algún rastro de quien él era [...] todo haciéndolo por la Sabiduría suya por quien las crió, que es el Verbo, su Unigénito Hijo".[5] Al mundo y al hombre solo "la mano del Amado Dios pudo hacerlas y criarlas [...] aunque otras muchas cosas hace Dios por mano ajena [...] ésta que es criar nunca la hizo ni la hace por otra que por la suya propia".[6]

La identificación del Logos preexistente con el Logos encarnado había sido ya anticipada por los sabios de Israel. El autor de *Sabiduría*, en oración al Dios de sus antepasados, declara que *a)* la creación tuvo lugar por la palabra; *b)* la Sabiduría, que conoce las obras de Dios, estaba a su lado cuando creó el mundo (*Sab* 9, 1-9). La lectura tipológica de este pasaje remite a Cristo.

La creación expresa la perfección de Cristo, quien "crio todas las cosas con gran facilidad y brevedad y en ellas dejó algún rastro de quien Él era, no sólo dándoles el ser de nada, mas aun dotándolas de innumerables gracias y virtudes, hermoseándolas con admirable orden y dependencia indeficiente que tienen unas de otras".[7] Por la consideración de las creaturas se entrevé la potencia y sabiduría divinas.

Aunque Dios no sea semejante a las creaturas, estas últimas sí son semejantes a Dios. El conocimiento de las creaturas conduce a la hipótesis de una causa eficiente del mundo. Llegar a tal conclusión no equivale a descubrir la impronta cristológica de la creación. Tal conclusión es ajena a la indagación metafísica. No obstante, es enfatizada por la mística

[4] Gabriel Pérez, "Comprehensión de Cristo en Pablo y en Juan", en Olegario González de Cardenal y Juan Martín Velasco (coords.), *Introducción al cristianismo*, Madrid, Caparrós, 1994, p. 179.

[5] San Juan de la Cruz, *Cántico Espiritual B*, 5, 1.

[6] San Juan de la Cruz, *Cántico Espiritual B*, 5, 3.

[7] San Juan de la Cruz, *Cántico Espiritual B*, 5, 3.

sanjuanista. En palabras del poeta místico, el mundo-creación estuvo, desde los orígenes, destinado a ser palacio de la esposa del Verbo.

Además de ser causa de su existencia, Cristo es Salvador del mundo--creación. En primer lugar, porque en la Encarnación, al asumir la condición humana, el Logos preexistente elevó su perfección comunicándole el ser sobrenatural.[8] El misterio de la Encarnación posee alcances cósmicos.

En segundo término, en la cruz, entendida desde la cristología joánica como elevación, se da la recapitulación de todas las cosas. La redención abarca todo lo creado, lo cual da a entender Jesús al señalar: "Y yo cuando sea elevado de la tierra, atraeré todo hacia mí" (*Jn* 12, 32). La muerte de Cristo en la Cruz, por amor al Padre y al hombre, reconcilia a las creaturas. Porque la cruz es "el lugar donde comienza la subida del Hijo al Padre",[9] es indisociable de la resurrección. El retorno al Padre del Logos encarnado deja las criaturas "vestidas de hermosura y dignidad".[10]

Jesucristo es también salvador del mundo-sociedad. Dios "nos ha elegido antes de la fundación del mundo, para ser santos e inmaculados en su presencia, en el amor; eligiéndonos de antemano para ser sus hijos adoptivos por medio de Jesucristo" (*Ef* 1, 4-5). Al crearlo a su imagen, Dios destinó al ser humano a la igualdad de semejanza con Cristo. La respuesta positiva a la llamada de Cristo se expresa en los planos existencial, moral y político. A fin de celebrar el matrimonio espiritual con Cristo, el individuo está llamado a conformar una comunidad cuyo sentido vital esté fundado en la fe en el Señor, "Dios y Padre de todos, que está sobre todos, actúa por todos y está en todos" (*Ef* 4, 6).

Solo la fe *en* el Hijo, que conduce al hombre a la comunión *con* el Padre *en* el Espíritu, salva: "hay un solo Dios, y también un solo mediador entre Dios y los hombres, Cristo Jesús, hombre también, que se entregó a sí mismo como rescate por todos" (1 *Tim* 2, 5-6). No existe otro nombre en el cual se pueda dar la salvación, distinto del de Jesucristo (*He* 4,12).

## La universalidad de la salvación

No han faltado señalamientos teológicos acerca de que "sólo con el apoyo de Constantino y luego de Teodosio el cristianismo adquirió conciencia de la universalidad de su mensaje y se volvió intolerante [...] si esto fuera así, esta pretensión sería un dato negociable".[11] Pero no es verdad. Tanto

[8] San Juan de la Cruz, *Cántico Espiritual B*, 5, 4.

[9] Xavier León-Dufour, *Lectura del Evangelio de Juan Jn 13-17*, *III*, Salamanca, Sígueme, 1992, p. 378.

[10] San Juan de la Cruz, *Cántico Espiritual B*, 5, 4.

[11] S. Fernández, "El carácter universal, único y definitivo de Jesús de Nazaret en los

en el Antiguo como en el Nuevo Testamento se afirma tajantemente que no hay más que un solo salvador para todos los hombres.

¿Qué está detrás del monoteísmo israelita? La revelación: "Yo soy Yahvé, no hay ningún otro; fuera de mí ningún Dios existe" (*Is* 45, 5). Ya el segundo Isaías anuncia que Dios habrá de realizar la salvación de todo el género por medio del siervo ungido para provecho espiritual de todas las gentes (*Is* 49, 6).

La promesa de salvación hecha al pueblo elegido alcanza su cumplimiento en Jesucristo. Él es salvador del mundo (*Jn* 4, 42). Respecto de Jesús de Nazaret, Cristo —traducción de la noción hebrea Mesías— no es un predicado; adquiere el carácter de nombre propio: Jesucristo.

El mensaje central del Nuevo Testamento es que Jesucristo es "el camino, la verdad y la vida" (*Jn* 14, 6). Lo primero porque nadie va al Padre sino por Él, puesto que "ir" significa conocer la Verdad que Dios es y dejarse transformar *por* la Verdad *en* la verdad.

En palabras de san Juan, "A Dios nadie le ha visto jamás: el Hijo único, que está en el seno del Padre, él lo ha contado" (*Jn* 1, 18). Esta verdad constituye la base de toda cristología. Si Jesús puede contar al Padre es en virtud de su origen divino. La visión del Padre es exclusiva del que proviene de Él y es esencialmente idéntico a Él (*Jn* 6, 46).

El sentido último de la fe se sintetiza en la confesión: "para nosotros no hay más que un solo Dios, el Padre, del cual proceden todas las cosas y para el cual somos; y un solo Señor, Jesucristo, por quien son todas las cosas y nosotros por él" (1 *Co* 8, 6). Jesucristo es el Salvador y mediador universal, único y definitivo.

Por la Encarnación, Pasión, Muerte y Resurrección del Hijo acontece la salvación, en un punto y lugar específicos del mundo, pero con un alcance universal. El cristianismo se define por "un particularismo universalista, puesto que está construido a partir de una revelación histórica que se apoya en una determinada teología de la creación".[12]

¿De qué manera se relacionan la salvación y la creación del mundo? El *Evangelio según san Juan* muestra que sólo en función de su origen divino cabe reconocer en Jesús al Siervo de Yahvé y al Hijo del Hombre. En el encuentro con el Resucitado, los discípulos comprenden que "Aquel que hoy comparte el trono de Dios debió participar desde siempre de la igualdad con Dios".[13] Así se explica el paso de la resurrección y la cruz al conocimiento de la preexistencia del Logos.

---

inicios de la cristología", *Teología y Vida*, No. XLIX, 2008, p. 116.

[12] *Ibidem*, p. 138.

[13] *Ibidem*, p. 136.

Entre la soteriología y la cristología cósmica existe un vínculo innegable. Hay un solo Salvador porque hay un solo creador (*Jn* 1, 3). En el cuarto evangelio, "La universalidad y unicidad de la función del Logos queda asegurada por su participación en la obra de la creación".[14]

La llamada a la salvación —cuyo fundamento es el Logos preexistente que, en la Encarnación, se hace presente en el mundo para convocar al hombre a la vida eterna— precede siempre a la súplica de ser salvado. Aquel en quien el amor se ha encarnado, viene al hombre sin ser llamado. Cristo no aguarda ni pone por condición previa que el ser humano exprese su necesidad de salvación.

La salvación se hace presente entre los hombres a través del envío del Espíritu (del Resucitado). Una vez cumplida su misión, el Hijo retorna al Padre, pero no abandona a los hombres: habita el mundo de un modo distinto. El Espíritu Santo "es el registro en el que Cristo se dirige a su Iglesia después de pascua".[15]

El Espíritu Santo es "el agente que personaliza y da consistencia sobrenatural al amor creado e infuso en el sujeto humano [...] logra incluir al hombre en el flujo del amor intratrinitario [...] y en la 'filiación' del Hijo".[16] Por su entrega amorosa, Jesucristo mereció que el hombre recibiera la infusión del Espíritu Santo, que lo capacita para que "aspire en Dios la misma aspiración de amor que el Padre aspira en el Hijo y el Hijo en el Padre".[17]

El Espíritu Santo es quien convoca a participar del amor perfecto que vincula al Padre con el Hijo. Es decir, a entablar una relación existencial con cada una de las personas del Dios-Trinidad de amor. La deificación o unión de semejanza no sería plena si el espiritual no fuese transformado "en las tres personas de la Santísima Trinidad en revelado y manifiesto grado".[18]

Con el envío del Espíritu, Jesucristo "lleva a plenitud toda la revelación y la confirma con el testimonio divino; a saber, que Dios está con nosotros para librarnos de las tinieblas del pecado y la muerte, y para hacernos resucitar a la vida eterna".[19] La vida eterna es la participación en la naturaleza divina, a la que accederemos cuando "seamos semejantes a él" (1 *Jn* 3, 2).

---

[14] *Ibidem*, p. 117.

[15] Hugues Cousin, "*Los textos evangélicos de la pasión*, Madrid, Verbo Divino, 1987, p. 67.

[16] G. Castro Martínez, "La plenitud mística y cristiana. Ensayo de orden para textos y descripciones sanjuanistas", *Monte Carmelo*, 15, 1990, p. 257.

[17] San Juan de la Cruz, *Cántico Espiritual B*, 39, 1.

[18] San Juan de la Cruz, *Cántico Espiritual B*, 39, 3.

[19] *Constitución dogmática sobre la divina revelación Dei Verbum*, 4.

## La iglesia: instrumento de salvación

La Iglesia "es *en* Cristo *como* un sacramento, o sea signo e instrumento de la unión íntima con Dios y de la unidad de todo el género humano".[20] Para no caer en interpretaciones incorrectas, hay que prestar atención a los subrayados. Por la fe que la funda y sostiene, la Iglesia es signo; manifestación particular, finita, temporal, histórico-cultural e incompleta de la unión de sus miembros con el Señor Crucificado y Resucitado.

Que la Iglesia sea *como* un sacramento significa que no lo es de suyo. La sacramentalidad de la Iglesia tiene por fundamento la referencia a Jesucristo. Ninguna comunidad humana es poseedora del don de la salvación. Si quienes la integran buscan auténticamente la contemplación del amor divino, en su forma de vida se hará patente en qué consiste la salvación. Mas no se debe confundir la manifestación con el principio de ésta o lo divino con su expresión histórico-cultural.

La Iglesia no existe por sí, ni para sí misma, sino *por* Cristo, *con* Él y *en* Él. La salvación proviene única y exclusivamente de Cristo. La Iglesia es necesaria para la salvación[21] solamente en tanto que causa instrumental de ésta.

La función de la Iglesia es enseñar de qué modo se puede alcanzar la unión de semejanza con Dios y ofrecer los medios óptimos de salvación ¿Cuáles son? Ofrecer una respuesta acertada a tan importante cuestión exige, como primer paso, distinguir entre el único medio proporcionado para la unión con Dios y los medios remotos de salvación.

El fin último de la existencia es conocer el amor que Dios es como Él mismo se conoce en cada una de las personas de la Santísima Trinidad. En el contexto de la experiencia religiosa, conocer es ser transformado en semejanza de la realidad conocida. El único medio proporcionado para alcanzar dicho conocimiento es la fe. Ella es "el próximo y proporcionado medio para que el alma se una con Dios",[22] porque constituye la única forma de conocimiento que satisface las exigencias de la regla filosófica, según la cual "todos los medios han de ser proporcionados al fin [y] han de tener alguna conveniencia y semejanza con el fin".[23]

La fe es "noticia infusa de Dios amoroso, que juntamente va ilustrando y enamorando el alma, hasta subirlo de grado [en grado] hasta Dios su Criador; porque sólo el amor es el que une y junta al alma con Dios".[24]

[20] *Constitución dogmática sobre la Iglesia Lumen Gentium*, 1.
[21] *Constitución dogmática sobre la Iglesia Lumen Gentium*, 14 y 48.
[22] San Juan de la Cruz, *Subida del Monte Carmelo, 2*, 9, 2.
[23] San Juan de la Cruz, *Subida del Monte Carmelo, 2*, 8, 2.
[24] San Juan de la Cruz, *Noche oscura, 2*, 18, 15.

La fe es un conocimiento pasivo de la esencia divina, que Dios infunde por gracia en el hombre para que conozca proporcionadamente el misterio de su amor. Es decir, para que, gradualmente, el hombre llegue a ser semejanza de Aquel que por amor lo creó y redimió.

De entre los medios remotos de salvación destacan por su importancia el Evangelio y los sacramentos. A la Iglesia le compete proclamar la Buena Nueva y convocar a los hombres para que tomen parte en "la vida sacramental culminante en la Eucaristía".[25] Dada su importancia, la evangelización requiere un tratamiento independiente, que no compete a estas páginas. La importancia de los sacramentos radica en que cuando son vividos correctamente —desde la libertad, el conocimiento de su simbolismo y la debida preparación para recibirlos— contribuyen al surgimiento de la fe y favorecen su desarrollo.

Los sacramentos no tienen un poder mágico. Ciertamente, "el proceso de la vida espiritual no se garantiza por la mera incorporación a la Iglesia ni por el don de los sacramentos; no son el proceso mismo. El proceso necesita acoger el 'ser y vivir' en Cristo".[26] La recepción de los sacramentos con independencia de la fe no equivale a gozar ya de la vida sobrenatural. Los sacramentos "no sólo suponen la fe, sino que a la vez la alimentan, la robustecen y la expresan por medio de palabras y cosas; por eso se llaman sacramentos de la fe".[27] Respecto de los sacramentos, la fe es *a)* aquello que origina el deseo de recibirlos; *b)* su sentido, por cuanto los sacramentos expresan la fe; *c)* su propósito último: lo que se busca poseer en más alto grado.

La virtud teologal de la fe posibilita el conocimiento proporcionado del Dios-Trinidad de Amor, de cuya realidad misteriosa participa la Iglesia. Haciéndose presente en el mundo, la Iglesia constituye la prolongación de la misión recibida por Jesús del Padre y la unción del Espíritu Santo (*Lc* 4,18, *Jn* 20, 21, *He* 1, 8).

La fe es infundida por Dios en el hombre a fin de que alcance un conocimiento proporcionado del Misterio de Dios, del cual deriva la condición misteriosa de la Iglesia. A la luz de la fe se conoce lo que da sentido, sostiene y mantiene unidad en la comunidad de discípulos de Cristo quienes, día a día, se esfuerzan por llegar a la presencia del Padre, bajo la guía del Espíritu Santo. La fe posee una doble dimensión, cristológica y trinitaria.

Es inaceptable pensar que en la fe esté incluida no sólo la creencia en el nombre del Hijo, sino también la creencia en la comunidad por él

[25] *Exhortación apostólica Evangelii Nuntiandi*, 28.

[26] S. Gamarra, *Teología espiritual*, Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 2014, p. 116.

[27] *Constitución sobre la Sagrada Liturgia Sacrosanctum Concilium*, 59.

fundada. La fe tiene por único objeto al Señor Crucificado y Resucitado, revelador del Padre. La Iglesia es misterio en razón de su origen y arraigo en el Misterio de Dios, mas no por sí misma.

Desligado de la comunidad de fe, en cuyo seno se realiza la lectura orante del Evangelio, se reciben los sacramentos y se celebra el Misterio Pascual; no se ve cómo el individuo podría iniciarse en el conocimiento del Salvador, comprender cuál es el fin último de la existencia, ni servirse de los medios remotos de salvación.

Para creer en el nombre del Hijo es imprescindible pertenecer a la Iglesia, mas no por ello se ha de pensar que lo que es alfa y omega de la existencia equivale a lo que es instrumento de salvación.

## El reino: sentido de la salvación

El gozo de los cristianos surge del reconocimiento de que el Padre “nos libró del poder de las tinieblas y nos ha trasladado al Reino de su Hijo querido, en quien tenemos la redención: el perdón de los pecados” (*Col* 1, 13-14). El advenimiento del Reino es la superación del pecado.

Saberse pecador no se reduce a contravenir la voluntad de Dios; hace falta sentirse responsable de dicha transgresión y lamentarlo. Esto último, no por temor a la posibilidad de algún castigo divino, sino por el solo hecho de que se ha renunciado a obrar en conformidad con lo que Dios quiere.

Sólo quien se sabe espiritualmente enfermo añora la salud ¿Qué se requiere para sanar? Hacer de la totalidad de la vida un esfuerzo ininterrumpido por cumplir la voluntad del Padre y contribuir a la instauración del Reino. En las Sagradas Escrituras no se encuentra una definición clara del Reino, pero a partir de lo que Jesús insinúa y obra, se infiere que consiste en “justicia, paz y gozo en el Espíritu Santo” (*Ro* 14, 17).

El Reino, inaugurado por el Espíritu, es un acontecimiento que participa de la misma tensión escatológica de Cristo: “se espera para el futuro (parusía), pero ya ha entrado en la historia”.[28] La confirmación de que ha comenzado ya está dada por lo signos realizados por Jesús: las curaciones y la invitación a tomar sitio en la mesa compartida, a la que todos están convocados.

[28] S. Madrigal, ”Aproximación a la soteriología del Concilio Vaticano II”, *Almeriensis*, 2, 2018, p. 229.

*El Reino en el Evangelio según san Marcos*

Jesús anunció el Reino: "debo anunciar la Buena Noticia del Reino de Dios, porque para eso he sido enviado" (*Lc* 4, 43). Tras la resurrección, los apóstoles comprendieron que el Reino había comenzado ya con Jesús. Fue por eso que su predicación tomó por centro al Reino y a Aquel con quien el Reino irrumpe.

El Reino, en tanto que devenir o acción en curso es el acontecimiento que se abre al hombre con Cristo "prometido aún por él, en virtud del cual la voluntad de justicia y paz de Dios —partiendo de Israel o del renovado pueblo de Dios, la Iglesia— crea en nuestra historia un espacio en sentido salvador y liberador".[29] La redención ha tenido lugar ya, pero el pueblo de Dios debe recorrer un largo camino para hacerla propia. El Reino posee una doble dimensión escatológica: realizada y futura.

En el *Evangelio según san Marcos*, la misión se entiende como proclamación de la Buena Nueva. El Salvador del mundo había dicho ya: "El plazo se ha cumplido, el Reino de Dios se ha acercado. Convertíos y creed en el Evangelio" (*Mc* 1, 15). El evangelista habla del Reino como un acontecimiento cuyos efectos alcanzan a cada generación.

Jesús sostuvo: "De cierto les digo que algunos de los que están aquí no morirán hasta que vean llegar el reino de Dios con poder" (*Mc* 9, 1). La escatología realizada se manifiesta en signos como la curación del paralítico: Jesús no sólo le devuelve el movimiento de las piernas. Lo que es aún más importante, perdona sus pecados. Porque la experiencia de Dios es integral, la curación involucra la posibilidad de ponerse en marcha hacia Dios. "¿Quién puede perdonar pecados, sino sólo Dios?" (*Mc* 2, 7). El Hijo del Hombre tiene el poder de perdonar los pecados porque *con* Él, *por* Él y *en* Él ha irrumpido la presencia definitiva de Dios en el mundo.

San Marcos presenta a Jesús como el enviado del Padre que, para cumplir con su misión redentora y hacer posible la llegada del Reino, habría de padecer, ser desechado y condenado por causa de los ancianos, sacerdotes principales y escribas; ser entregado a los no judíos; ser humillado y crucificado para luego resucitar al tercer día (*Mc* 10, 33-34; 8, 31). Es así como confluyen las figuras del Siervo de Yahvé y el Hijo del hombre.

> Jesús ha vinculado en su conciencia la figura del Hijo de humano con el Siervo de Yahvé, concibiéndose a sí mismo como encarnación (anticipación) terrena del Hombre futuro que viene a culminar la historia. Vive según eso en pequeñez, debe cargar en dolor con los pecados de su pueblo y los humanos

[29] Medard Kehl, *Escatología*, Salamanca, Sígueme, 1992, p. 219.

(*cfr. Mc* 8, 31; 9, 31; 10, 32-34 par), muriendo rechazado, pero después se mostrará glorioso, desplegando así el poder de Dios sobre la historia.[30]

Después de la resurrección, gracias al envío del Espíritu, para las comunidades cristianas se hará manifiesto que Cristo es Mesías en tanto que Siervo de Yahvé. La inauguración del Reino se torna incomprensible al margen de su entrega amorosa.

En los Cánticos del Siervo de Yahvé, los cristianos reconocieron el anuncio de Cristo, quien "siendo de condición divina, no hizo alarde de ser igual a Dios, sino que se despojó de sí mismo tomada condición de siervo" (*Flp* 2, 6-7). En la entrega amorosa de Jesús, se cumplió la descripción del justo que ofrecería sus espaldas a los golpes, de quien se dejaría abofetear, sin ocultar el rostro de las injurias de sus perseguidores. Compareció ante el procurador, y el procurador le preguntó: "¿Eres tú el rey de los judíos?" Respondió Jesús: "Tú lo dices" Y, mientras los sumos sacerdotes y los ancianos le acusaban, no respondió nada. Entonces le dice Pilato: "¿No oyes de cuántas cosas te acusan?" Pero él a nada respondió (*Mt* 27, 11-143).

Cuando los soldados romanos lo llevaron al patio del palacio y la tropa se reunió en torno suyo, comenzaron las burlas y humillaciones sobre el que, siendo de naturaleza divina, mostraba su fuerza en la debilidad del amor al hombre. Los soldados "le escupían en la cara y con la caña le golpeaban en la cabeza" (*Mt* 27, 30). A causa de la violencia a la que fue sometido por amor a cada uno de nosotros, "muchos quedaron espantados al verlo, pues estaba tan desfigurado que ya no parecía un ser humano" (*Is* 52, 14).

Cristo es el Siervo de Yahvé que carga con el odio, la violencia y la infidelidad de los hombres, para liberarlos de su egoísmo; para regenerarlos y hacerlos capaces de participar en el amor divino. En Cristo Crucificado, Dios hace suyo el mal que agobia a los hombres para devolverles la salud. En vez de exigir a éstos la ofrenda de sus vidas en el nombre del Padre, Jesús "ofreció su vida como sacrificio por el pecado" (*Is* 53, 10).

Ambos símbolos, el siervo de Yahvé y el Hijo del hombre, estaban separados. En la autoconciencia de Jesús se han unificado. La figura del siervo de Yahvé posibilita entender su vida terrena: las humillaciones y la mansedumbre de la pasión. La figura del Hijo del humano ilumina el sentido de su venida gloriosa. En tanto que Siervo de Yahvé, Jesús es el enviado del Padre, que ha entregado la vida por la salvación del mundo. Mas el que ha muerto en la cruz y resucitado, volverá como juez glorioso.

---

[30] Xavier Pikaza, *Este es el hombre. Manual de Cristología*, Salamanca, Secretariado Trinitario, 1998, p. 93.

Ante la pregunta del sumo sacerdote "¿Eres tú el Cristo, el Hijo del Bendito? Jesús le dijo: Yo soy; y veréis al Hijo del Hombre sentado a la diestra del poder de Dios, y viniendo en las nubes del cielo" (*Mc* 14, 61-62). Sus palabras remiten al pasaje de *Dn* 7, 13-14, donde se profetiza la venida del Hijo del hombre, a quien le ha sido dado el Reino y todas las naciones habrá de servir.

Siempre que el título "Hijo del hombre" aparece en los evangelios, es Jesús quien lo utiliza para designar, por un lado, su ministerio terreno marcado por la muerte y la resurrección; por otro, su condición de juez en el Reino. De tal modo, Jesús anticipa que, al llegar el fin de los tiempos, vendrá con gloria sobre las nubes, exhibiendo su poder y majestad (*Mc* 8, 38; 13, 26; 14, 61). Asimismo, anuncia su pasión, muerte y resurrección, enfatizando el sufrimiento inherente al cumplimiento de su misión (*Mc* 8, 31; 9, 9-12. 31; 10, 33. 45; 14, 21. 41).

Ante la constatación de que el mundo está dañado por el pecado, los escritos apocalípticos anuncian que Dios actuará muy pronto, por medio de un enviado que viene de los cielos (El hijo del hombre); esa venida de Dios se precisará como destrucción de todos los hombres (los imperios) perversos y creación de un mundo nuevo para los justos (resurrección y vida eterna).[31]

Si el mal no será definitivo es porque a los reinos de orden temporal se opone el Reino del Hijo de hombre, que no tendrá fin. Cuando Jesús vuelva nuevamente en el resplandor de su gloria, vencerá definitivamente la muerte y desaparecerá el dolor de los hombres (*Ap* 21 4). Entonces, entregará el Reino a su padre y Dios será todo en todas las cosas (1 *Cor* 15, 28).

Jesús alude a la escatología futura (la segunda venida o parusía) diciendo: en aquellos días todos verán "al Hijo del Hombre, que vendrá en las nubes con gran poder y gloria. Y entonces enviará a sus ángeles, y juntará a sus escogidos de los cuatro vientos, desde el extremo de la tierra hasta el extremo del cielo" (*Mc* 13, 26-27). La recomendación apunta a ser capaz de reconocer, por la presencia de tales signos, que la consumación definitiva del Reino está cerca. A ella se suma la advertencia: "de aquel día y de la hora nadie sabe [...] ni el Hijo, sino el Padre. Mirad, velad y orad; porque no sabéis cuándo será el tiempo" (*Mc* 13, 32-33). La existencia cristiana está determinada por la expectativa del futuro escatológico.

El *Evangelio según san Marcos* acentúa la dimensión ética del Reino al enseñar que la salvación no es un proceso solitario ni egoísta. En palabras de Jesús: "Cualquiera que haga tropezar a uno de estos pequeñitos

---

[31] Ricardo Blázquez y Xavier Pikaza, "Historia de la salvación. Hecho y relato", en O. González de Cardenal y J. M. Velasco (coords.), *Introducción al cristianismo*, p. 121.

que creen en mí, mejor le fuera si se le atase una piedra de molino al cuello, y se le arrojase en el mar" (*Mc* 9, 42). La enseñanza de este pasaje del Evangelio es que, si en vez de ser templo de la presencia de Dios la corporalidad es motivo de pecado, sería preferible su aniquilación. No se invita al desprecio del cuerpo, sino a su purificación. Tal es el sentido de "cortar" aplicado a la mano, el pie o el ojo.

La ascética es preparación para el ejercicio del amor perfecto, cuyo sentido interpretó el escriba correctamente: "Maestro; hablas con la verdad cuando dices que Dios es uno, y que no hay otro Dios fuera de él, y que amarlo con todo el corazón, con todo el entendimiento y con todas las fuerzas, y amar al prójimo como a uno mismo, es más importante que todos los holocaustos y sacrificios" (*Mc* 12, 32-33). El amor del que se habla ha sido purificado por la oración.

*El Reino en el Evangelio según san Mateo*

El Reino constituye el mensaje central de la predicación de Cristo, presente tanto en los sinópticos como en el cuarto evangelio. Sin embargo, tiene especial importancia en el testimonio de san Mateo. El suyo es el Evangelio del Reino (*Mt* 24, 14).

San Mateo expone la genealogía de Jesucristo. De ese modo hace patente que con él y en él se cumple la expectativa mesiánica (*Mt* 1, 1. 20-21). Conforme a su humanidad, Jesucristo procede del linaje de David.

Por cuanto no es solamente verdadero hombre sino también verdadero Dios, el nacimiento de Jesús tiene por causa la acción del Espíritu Santo (*Mt* 1, 18). Jesucristo ha sido engendrado por el Espíritu Santo, que procede del Padre. Tal es el fundamento de la identidad esencial entre Padre e Hijo, que el magisterio expresa diciendo que son de la misma substancia.

Antes de comenzar su vida pública, Jesús fue llevado por el Espíritu al desierto para ser tentado. A fin de intensificar su comunicación amorosa con el Padre, guiado por el Espíritu Santo, Jesús se dirigió al desierto, lugar al que, según la tradición israelita, Dios conduce a los hombres para probarlos, exponiéndolos a la tentación ¿Con qué fin? Del mismo modo que, de acuerdo con "el Antiguo Testamento y la doctrina de los rabinos, los justos son tentados, esto es, puestos a prueba por Dios, así tiene que someterse Jesús, como Mesías, al ataque del tentador".[32]

La mayoría de los creyentes no aman de verdad a Dios:

[32] Joseph Schmidt, *El Evangelio según san Mateo*, Barcelona, Herder, 1981, p. 94.

> Por él no quieren hacer casi cosa que les cueste algo [...] sino que así se les viniese el sabor de Dios a la boca y al corazón, sin dar paso y mortificarse en perder alguno de sus gustos, consuelos y quereres inútiles.33
> Por eso no comprenden la necesidad de las tentaciones. Pero cuando Dios nos quiere hacer algunas grandes mercedes y, antes que nos las haga, tentarnos primero con apreturas y sequedades, por muchas razones. Una, para ansí nos hace más puros, y mejor dispuestos para lo que ha de venir. Otra, para renovar en nosotros el conocimiento de lo poco que somos sin él.[34]

Las tentaciones ponen a prueba la determinación de amar a Dios sobre todas las cosas, puesto que obligan a decidir no sólo qué se quiere realmente, sino quién se es delante de Dios. Por la tentación se discierne si el amor vital se orienta hacia Dios, hacia uno mismo o hacia los bienes y placeres mundanos. La ausencia de tentaciones hace al hombre inocuo.

Cuando el individuo es vencido por las tentaciones cobra consciencia de sus limitaciones y de su incapacidad para otorgarse a sí mismo la salvación. Pero también descubre la misericordia de Dios. El reconocimiento de su impotencia para realizar el bien perfecto lo hace humilde.

La tentación es un mal necesario para la salvación del hombre. Su sola presencia le hace conocer que en él hay una tendencia al mal, que coexiste con una lúcida aspiración al bien. Saber que es así resulta provechoso, pues muestra que la lucha contra la tentación reclama del mayor esfuerzo; pero también de la confianza en que, por ser Dios quien es, no nos dejará caer tentación y nos librará de todo mal.

La tranquilidad espiritual que surge de la confianza superficial en Dios hace inocuos a los hombres. La tentación los obliga a caer en la cuenta de que "la senda de la vida eterna [es] estrecha (*Mt* 7, 14), que el justo apenas se salva (1 *Pe* 4, 18)".[35] Entender que la esperanza es la otra cara de la tentación es pensar que aun en "la constricción y la estrechez de la angustia puede desplegarse la grandeza de la misericordia divina y de la salvación".[36]

De entre las tentaciones a las que Jesús se ve ex puesto, en relación con el tema del Reino, destacan el hambre y el poder. Según la narración mateana, después de haber ayunado cuarenta días y cuarenta noches, tuvo hambre. El tentador se le acercó, y le dijo: "Si eres Hijo de Dios, di que estas piedras se conviertan en pan". Jesús respondió: "Escrito está: No

[33] San Juan de la Cruz, *Cántico Espiritual B*, 3, 2.
[34] Fray Luis de León, *Exposición de Job*, 37, 10.
[35] San Juan de la Cruz, *Cántico Espiritual B*, anotación.
[36] San Juan de la Cruz, *Cántico Espiritual B*, anotación.

sólo de pan vive el hombre, sino de toda palabra que sale de la boca de Dios" (*Mt* 4, 3-4).

Dejando de lado el hecho natural de que el alimento es imprescindible para la vida, ¿en qué sentido el cuidado del sustento constituye una tentación para el hombre? ¿En qué circunstancia existencial el hombre está capacitado para afirmar que el alimento esencial no es el pan, sino la palabra de Dios?

El cuidado del sustento forma parte de las previsiones que el hombre toma para intentar liberarse de la incertidumbre relativa a la autoconservación. Dicha preocupación aparece cuando se considera que es lamentable "vivir constantemente en la incertidumbre, sin atreverse jamás a afirmar que se sabe que se está provisto".[37] La preocupación por el cuidado del sustento induce la idea de que la libertad radica en la autosuficiencia.

En su intento desesperado de deshacerse de la pesadumbre provocada por el cuidado del sustento, el individuo se afana en la adquisición de bienes materiales, puesto que se haya convencido de que *a)* es posible asegurar el sustento sin ayuda de nadie; *b)* tras lograr su objetivo, conquistará la independencia anhelada.

El carácter incontrolable del futuro genera incertidumbre. De ella procede el cuidado de la subsistencia. Para liberarse de dicha preocupación, existen dos posibles caminos: el que recorre el pagano y el del cristiano. El primero es un vano intento que deja al hombre inmerso en una lamentable esclavitud respecto de sus posesiones. Entender por qué no es difícil. Basta considerar que cuando el hombre orienta su deseo hacia la posesión de algún bien finito queda sometido al cuidado de lo que ha adquirido. Lo material está sujeto a los avatares del tiempo. Si se quiere preservar lo que se posee, es necesario cuidarlo. Esto provoca la aparición del apego.

Entregada al deseo de posesión de lo que se requiere para asegurar el sustento, la voluntad jamás encuentra descanso. Quien se deja arrastrar por la preocupación correspondiente vive preso de la incertidumbre de poseer, así como del temor de perder lo que anhela y posee. El deseo de lo efímero provoca inseguridad (en relación con el bien poseído) y tristeza (derivada de su pérdida).

La preocupación por el cuidado del sustento sólo puede ser expulsada por la fe. A la fe le es inherente el descuido de sí, el cual consiste en el olvido de las preocupaciones paganas, que surge del reconocimiento de

[37] Søren Kierkegaard, *Los lirios del campo y las aves del cielo. Tres discursos religiosos*, Madrid, Guadarrama, 1963, p. 56.

que, por ser el principio que sostiene en la existencia a los entes contingentes, lejos de ser indiferente a su creación, Dios la procura.

Al quedar libre de la preocupación por el cuidado del sustento, el cristiano es capaz de entregarse de lleno a lo que vive en el presente. De ese modo, glorifica a Dios.

El que vive libre del cuidado del sustento se contenta con pedir "El pan de cada día": apenas lo que posibilita la subsistencia, puesto que "No sólo de pan vive el hombre, sino de toda palabra que sale de la boca de Dios" (*Mt* 3, 4); la plenitud de la existencia no se identifica con la independencia, sino con el conocimiento de Dios. La autoconservación es apenas la condición *sine qua non* del conocimiento de Dios y del autoconocimiento en Cristo.

Sólo la fe libera al hombre del cuidado del sustento. La única forma de no vivir agobiado por el día de mañana es arrojar toda preocupación en Dios. Cuanto el cuidado del sustento adopta la forma de preocupación, se convierte en deseo desordenado de posesión de bienes materiales, la cual impide al hombre gozar de aquello que efectivamente ha recibido Dios.

## Conclusiones

Ser cristiano no consiste principalmente en formar parte de la Iglesia. En todo caso, si se insiste en tomar como principio de identidad cristiana la adhesión a la Iglesia, habrá que referirse a esta última como comunidad de fe. Es decir, como asociación, a un mismo tiempo, universal y local, de quienes comparten la creencia en el nombre del Hijo.

El llamado a creer en el nombre del Hijo y buscar la vida eterna no se reduce al consentimiento de la voluntad frente a enunciados cuya verdad no se conoce por ciencia ni por experiencia. Tener por verdadero algo basándose únicamente en la autoridad de quien lo sostiene no significa haber llegado al encuentro transformador con dicha verdad.

El cristianismo es un modo de *ser-en-el-mundo*, que surge como respuesta existencial positiva —de apertura, absoluta disponibilidad y entrega— a la manifestación elusiva del Misterio de Dios en Cristo. Esto es, una modalidad de la vida fáctica a la que cualquiera puede acceder siempre y cuando esté dispuesto no sólo a amar a Cristo —desde su bajeza e imperfección e incluso desde su idolatría—, sino a amar como Cristo para hacerse uno *con* Él, *por* Él y *en* Él.

El cristianismo es un modo de existencia que se funda en el encuentro con Aquel que es la Verdad. Es decir, "una comunicación de existencia",[38]

[38] S. Kierkegaard, *Post-scriptum no científico y definitivo a Migajas filosóficas*, Salamanca,

puesto que sólo es cristiano quien sabe por experiencia que responder a la llamada salvífica del Buen Pastor con una actitud de entrega abre paso a un proceso de transformación vital que culmina en un nuevo modo de habitar el mundo-sociedad. Éste se distingue por el ejercicio del amor perfecto, al que sólo se puede llegar tras haber superado la mundanidad, bajo el influjo seductor de la presencia divina, que se manifiesta en las diversas mediaciones, de entre las cuales destaca la Iglesia.

Por su parte, la Iglesia encuentra su identidad y misión principal en la predicación de la Buena Nueva. A ella corresponde hacer presentar a los hombres a Jesucristo, Salvador del mundo en sus tres acepciones: *1)* Del mundo-naturaleza, por cuanto Cristo es la sabiduría del Padre, según la cual ha tenido lugar la creación, que, al encarnarse, ha elevado la perfección de las creaturas, comunicándoles el ser sobrenatural; *2)* del mundo-comunidad, porque el don de la salvación se ofrece como camino de plenitud para todos los seres humanos; *3)* del mundo entendido como espacio donde habitan los que, por propia elección, se han hecho mundanos, porque su mensaje salvífico-liberador tiene por destinatarios privilegiados a los que se reconocen enfermos de la única enfermedad realmente mortal: el pecado.

La Iglesia "es *en* Cristo *como* un sacramento, o sea signo e instrumento de la unión íntima con Dios y de la unidad de todo el género humano".[39] Que la Iglesia sea *como* un sacramento significa que no lo es de suyo. La sacramentalidad de la Iglesia tiene por fundamento su referencia a Jesucristo.

Por ser instrumento universal de salvación, la Iglesia tiene por cometido ofrecer los medios óptimos a todos los hombres para que, alcanzando la unión de semejanza amorosa con Dios, sean capaces de construir la comunión fraterna. Tales medios son el Evangelio y los sacramentos.

El cristiano está llamado a vivir en Cristo, lo cual exige disponerse para recibir la infusión de la fe. El sentido último de la fe se sintetiza en la confesión: "para nosotros no hay más que un solo Dios, el Padre, del cual proceden todas las cosas y para el cual somos; y un solo Señor, Jesucristo, por quien son todas las cosas y nosotros por él" (1 *Co* 8, 6). Por más que en ocasiones se quiera renunciar al cristocentrismo para favorecer el diálogo interreligioso, el Nuevo Testamento es claro al respecto: Jesucristo es el Salvador y mediador universal, único y definitivo. En Jesucristo, ícono del Padre y manifestación plena de su gloria, la salvación se ofrece a todos los hombres.

---

Sígueme, 2010, pp. 236-237.

[39] *Constitución dogmática sobre la Iglesia Lumen Gentium*, 1.

La superación del pecado se expresa en la realización del Reino, que ha comenzado ya, pero todavía no se manifiesta plenamente. La salvación es actual, en la medida en que la redención ha tenido lugar. Pero, el pueblo de Dios debe recorrer un largo camino para hacerla propia. El Reino posee una doble dimensión escatológica: realizada y futura.

¿Quiénes están llamados a formar parte del Reino? El llamado a la salvación es universal. Todos, por medio de la fe, están llamados a gozar de la vida eterna: judíos y gentiles; varones y mujeres; hombres libres y esclavos. En *Jn* 10, 16, Jesús subraya que tiene otras ovejas que no pertenecen al redil (de Israel), pero que deben ser traídas para que empiecen a formar parte del único rebaño, bajo el cuidado de un solo pastor, lo que pone al descubierto tanto la universalidad de la salvación como el hecho de que sólo creyendo en el nombre de Cristo se alcanza esta última.

# EJERCICIOS ESPIRITUALES, CUIDADO DE SÍ Y PSICOANÁLISIS: EL PSICOANÁLISIS COMO ESTÉTICA DE LA EXISTENCIA

## SPIRITUAL EXERCISES, SELF-CARE AND PSYCHOANALYSIS: PSYCHOANALYSIS AS AESTHETICS OF EXISTENCE

César Alejandro Valdés González*

Hacer la verdad en uno mismo.
*San Agustín*

Dar la razón a los antiguos no puede
significar un retorno a ellos o una imitación de ellos.
*Hans-Georg Gadamer*

El psicoanálisis será foucaultiano o no será
más. Y siempre lo ha sido [...] [Por su parte]
Freud encontró una manera inédita de cuidado
de sí, vía la insoportable gracia del síntoma.
*Jean Allouch*

* Centro Eleia y Universidad Intercontinental, México.

Resumen Es normal para el hombre contemporáneo pensar que la filosofía y la praxis están indefectiblemente separadas. Sin embargo, en la filosofía helénica, la praxis y la teoría no se encontraban divorciadas; por el contrario, los filósofos perseguían sistemas de pensamiento cercanos a la praxis que transformara a los sujetos. Posteriormente, las filosofías modernas sí separarían la praxis de la teoría.

Para los griegos, filosofar no sólo era una dimensión de conocimiento ni realizar exégesis textuales, sino un arte de vivir, una actitud y un proceso de transformación del ser. Filosofar era, pues, un ejercicio espiritual; una postura que aumentaba el ser y pulía a los sujetos; los hacía mejores. En este sentido, dos autores regresan a la lectura de los clásicos: Pierre Hadot y Michel Foucault. A su manera, resaltan la filosofía antigua en su dimensión práctica, encaminada a una transformación del sujeto o del alma, mediante las tres dimensiones del cuidado de sí: la *parresía* (hablar franco), el cuidado de sí (*epimeleia heautou*) y la máxima socrática de conócete a ti mismo (*gnothi seautón*). Según Sócrates, la filosofía helénica transformaba a los sujetos bajo el antiguo precepto délfico de *gnothi seautón*. Por su parte, Foucault explorará las prácticas y movimientos que permiten al sujeto tomarse como objeto de reflexión y mejoramiento (hermenéutica de sí), es decir, constituirse como objeto de saber. Foucault las denomina *tecnologías de sí*; sin embargo, suele colocar al psicoanálisis como heredero de la deformación cristiana de estas prácticas.

Ahora bien, ¿el psicoanálisis es una tecnología de sí o es una disciplina psi (disciplina coercitiva, de control de la subjetividad)? Más aún, ¿la genealogía del psicoanálisis se encuentra en las prácticas coercitivas del sujeto o en las prácticas de cuidado de sí? El objetivo del presente artículo es seguir las reflexiones del psicoanalista Jean Allouch, quien propone retomar el psicoanálisis a nivel genealógico como práctica de cuidado de sí, poniendo en diálogo a Lacan con Foucault.

Abstract It is quite natural for contemporary man to think that philosophy and praxis are indissolubly separated. However, in hellenic philosophy praxis and theory were not divorced. On the contrary, philosophers pursued systems of thought that were close to praxis and that pursued transformations in the subjects. Hellenic philosophy does not separate praxis from theory, as modern philosophies will later do. Philosophizing for the Greeks is not only a dimension of knowledge, it is not a textual exegesis, but an art of living, an attitude, a process of transformation of being. To philosophize was, therefore, a spiritual exercise. Philosophy was not only dimensioned as knowledge: it was an art of living, an attitude, a posture that increased the being and polished the subjects, made them better.

There are two major authors who return to this reading of the classics

in these terms: Pierre Hadot and Michel Foucault. Both in their own way highlight ancient philosophy in its practical dimension, a dimension aimed at a transformation of the subject or the soul, highlighting the three dimensions of self-care: parresia (speaking frankly), self-care (epimeleia heautou) and the Socratic maxim of know thyself (gnoti seauton). According to the Greek philosopher, Hellenic philosophy transformed ancient subjects under the ancient Delphic precept of gnothi seauton. Foucault will explore the practices and movements that allow the subject to take himself as an object of reflection and improvement (hermeneutics of the self); that is, to constitute himself as an object of knowledge. Foucault calls them technologies of the self. However, he often places psychoanalysis as the heir of the Christian deformation of these practices.
Now, is psychoanalysis a technology of the self or is it a psi-discipline (coercive discipline, of control of subjectivity)? Moreover, are the coercive practices of the subject the genealogy of psychoanalysis or are they the practices of self-care? The proposal of the present article will be to follow the reflections of the psychoanalyst Jean Allouch, who proposes to take up psychoanalysis at the genealogical level as a practice of self-care, putting Lacan and Foucault in dialogue.

Palabras clave:
Psicoanálisis, cuidado de sí, hablar franco, ejercicio espiritual, estética de la existencia

Keywords:
Psychoanalysis, self care, speaking frankly spiritual exercises, aesthetics of existence

## Pierre Hadot. Ejercicios espirituales

Pierre Hadot utiliza el término *ejercicios espirituales* para referirse a determinadas prácticas filosóficas que, en la antigüedad helénica y romana, proponían evitar el sufrimiento y enseñaban el arte de vivir, no desde la teoría y abstracción, sino desde el acto. Estas prácticas incluyen a algunos pensadores y escuelas filosóficas de la antigüedad y sus ideales éticos; por ejemplo, Aristóteles y la búsqueda de la felicidad; los cínicos y los estoicos con la apatía y la impasibilidad; los escépticos y epicúreos y la ataraxia; los hedonistas y el placer, entre otros.

Asimismo, Pierre descarta el *ejercicio del pensamiento* porque considera que no transmite completamente la sensibilidad ni la imaginación, que es de lo que se vale dicho término, para mejorar el sí mismo —hecho

que sí sucede en los antiguos—. Por ello, rechaza llamarlos *ejercicios intelectuales* o bien *ejercicios éticos*. Por su parte, *espiritual* trae consigo la acepción de que lo producido pertenece no sólo a la esfera del intelecto, sino que, más bien, gracias a dichos ejercicios, el sujeto accede a una transformación más completa.

> Ejercicios espirituales. La expresión puede confundir un tanto al lector contemporáneo [...] Evidentemente podría hablarse de ejercicios de pensamiento, ya que en tales prácticas el pensamiento es entendido, en cierto modo, como materia que intenta modificarse a sí misma. Pero la palabra *pensamiento* no expresa de manera suficientemente clara que la imaginación y la sensibilidad participan de forma importante en tales ejercicios. Por la misma razón, no nos satisface la denominación *ejercicios intelectuales* [...] La palabra *espiritual* permite comprender con mayor facilidad que unos ejercicios como éstos son producto no sólo del pensamiento, sino de una totalidad psíquica del individuo que, en realidad, revela el auténtico alcance de tales prácticas: gracias a ellas, el individuo accede al círculo del espíritu objetivo.[1]

Según la filosofía antigua, la principal causa del malestar humano proviene de las pasiones. Justamente, estos ejercicios espirituales son pautas que permiten lidiar con ellas para, finalmente y desde determinada terapéutica, dependiendo de la escuela filosófica, lograr una transformación del ser. La práctica de estos ejercicios implicaba un total cuestionamiento de sí mismo, una renuncia a la riqueza y a los falsos valores, para abrazar así la virtud y la contemplación.

El objetivo de dichos ejercicios es despojarse de las pasiones, regresar a uno mismo y llegar a la virtud, pues sabemos que los malestares fundamentalmente provienen de no ser fiel a sí mismo. Por ello, la filosofía es una terapéutica para la transformación del ser y, aunque los caminos son múltiples y no coincidentes, todas las filosofías, como modo de vida y praxis, están orientadas a la transformación del ser y su cuidado.

En la antigüedad, había diferentes acepciones de lo que era el cuidado de sí; sin embargo, todas coincidían en pensar la filosofía como una terapéutica de las pasiones y como un ejercicio espiritual que transforma al sujeto.

Según los estoicos, el fin de la vida nos llevaría a la impasibilidad (*apatheia*) del espíritu, mediante diferentes prácticas; por ejemplo, el estudio, la lectura, la escucha y la atención, el autodominio, la meditación, la

[1] Pierre Hadot, *Ejercicios espirituales y filosofía antigua*, Madrid, Siruela, 2006, pp. 23 y 24.

terapia de las pasiones y la remembranza de lo benéfico del cumplimiento de los deberes. La atención supone la actitud espiritual, así como la exigencia y el temple implican ejercicios espirituales en la práctica estoica.

Por su parte, los epicúreos incorporaron ejercicios espirituales que coincidían con los de los estoicos; sus fundamentos eran "nuestra única preocupación debe ser curarnos". Esta terapéutica estaba encaminada a favorecer la imperturbabilidad del espíritu y la disminución de las pasiones (*ataraxia*). Vivir mejor está ligado al mero hecho de existir, despojados de deseos insatisfechos y temores injustificados.[2]

## Michel Foucault, los ejercicios espirituales en la antigüedad y el cuidado de sí (*epimeleia heautou*)

En su última etapa de pensamiento, Michel Foucault gira su penetrante mirada hacia los griegos y retoma el concepto *ejercicios espirituales*.

La distribución de la obra de Foucault generalmente más aceptada es la del agudo y sistemático filósofo Gilles Deleuze, quien ubica tres periodos en la obra del primero: arqueológico, genealógico y ético.

Respecto al primer periodo, encontramos obras como *La historia de la locura en la época clásica*, *El nacimiento de la clínica*, *Las palabras y las cosas* o *La arqueología del saber*, donde se trabaja la construcción de determinados saberes y formaciones discursivas a lo largo del tiempo, lo que Foucault llamaría *epistemes*. Respecto de la segunda etapa, la reflexión gira en torno a indagar estas formaciones discursivas y su relación con el poder, así como a analizar los mecanismos de control, coerción y punición de las sociedades disciplinarias. Finalmente, en la etapa ética, Foucault retoma a los helénicos para reflexionar en torno a la subjetividad, al sí mismo y a las posibilidades del ejercicio de la libertad (técnicas de sí). Para el presente trabajo, referiremos a esta etapa mediante algunos textos como *Historia de la sexualidad*, *La inquietud de sí* y *El origen de la hermenéutica de sí. Conferencias de Dartmouth*.

Después de 1980, Foucault inaugura la genealogía del sujeto y las relaciones entre subjetividad y verdad. Es decir, muestra al sujeto moderno que se ha tomado a sí mismo como objeto de hermenéutica (hermenéutica de sí) y que, a la vez, se encuentra expuesto a determinados discursos políticos. Pero también manifiesta un sujeto que encuentra recovecos y formas aletúrgicas de hablar consigo mismo y de escapar, hasta cierto punto, de los poderes que lo envuelven.

[2] *Cfr. idem*; Elena Bravo Ceniceros, *El cuidado de sí como generalogía del psicoanálisis. Antigüedad, Nietzsche y el psicoanálisis*, México, Navarra, 2021.

Entre las obras más representativas de estos años, se encuentran *Historia de la sexualidad*, *Obrar mal, decir la verdad. La función de la confesión en la justicia*, *El coraje de la verdad*, *El origen de la hermenéutica de sí. Conferencias de Dartmouth* y *Del gobierno de los vivos*.

Para Foucault, las prácticas de cuidado de sí y las prácticas deseantes culminaban en lo que podríamos llamar *estética de la existencia*. En las prácticas filosóficas antiguas —de los platónicos, aristotélicos, cínicos, epicúreos y demás—, hay material suficiente para pensar que la existencia del individuo puede ser una obra de arte, por lo que se hace necesario reflexionar estos mecanismos, metamorfoseados por el cristianismo medieval.

El núcleo de estas ideas se desarrolla en las conferencias que Michel Foucault imparte en 1980 en Dartmouth. La obra *El origen de la hermenéutica de sí. Conferencias de Dartmouth* plantea la posibilidad de armar una genealogía del sujeto a la manera nietzscheana y, con ello, realizar la historia del sujeto moderno, particularmente, las prácticas de autoconocimiento y cuidado de sí. El libro consta de dos partes más un debate: "Subjetividad y verdad", "Cristianismo y confesión" y "Debate sobre subjetividad y verdad". En el presente texto, nos centraremos en las primeras dos.

El apartado "Subjetividad y verdad" realiza una genealogía del sujeto moderno, enfatizando su intento por realizar un recorrido de la constitución de este sujeto y su capacidad para reflexionar en torno a sí mismo.

> Intenté salir de la filosofía del sujeto haciendo una genealogía de [éste] estudiando [su] constitución a lo largo de la historia [lo cual] nos ha llevado al concepto de sí mismo […] Me interesé en las construcciones teóricas modernas que incumbían al sujeto en general […] Ahora quiero estudiar las formas de conocimiento creadas por el sujeto con referencia a sí mismo […] Hay otro tipo de técnicas que permite a los individuos efectuar por sí solos una serie de operaciones sobre sus propios cuerpos, sus propias almas, sus propios pensamientos [y] su propia conducta, y [que al] hacerlo, se transformen, se modifiquen y alcancen cierto estado de perfección, de felicidad, de pureza, de poder sobrenatural, etcétera.[3]

Al reconocer su deuda —sobre todo con Nietzsche— por plantear la cuestión de la historicidad del sujeto, Foucault se propone reflexionar en torno a los cambios epistémicos que posibilitan que el sujeto se tome a sí mismo como interpretable. Por un lado, se cuestiona sobre las técnicas de control; por otro, elabora las llamadas *técnicas de sí*, las cuales permiten a

[3] Michel Foucault, *El origen de la hermenéutica de sí. Conferencias de Dartmouth*, México, Siglo XXI, 1980, pp. 43-45.

los sujetos "efectuar operaciones" sobre sí mismos y transformarse. A esto último denominamos *estética de la existencia*, que es que el sujeto se tome a sí mismo como una obra de arte o como un proyecto a pulir y perfeccionar.

En tanto las transformaciones del sujeto vienen acompañadas de algunos tipos de saber y verdad, Foucault se propone realizar una arqueología del saber y de ciertas técnicas en las sociedades humanas; reconoce tres: las que permiten producir y manipular las cosas; las que permiten utilizar sistemas sígnicos; las que permiten determinar la conducta de los individuos. Éstas son, respectivamente, técnicas de producción, de significación y de dominación.

Sin embargo, apunta a una cuarta que, por así decirlo, tiene la capacidad de cierta liberación: las técnicas o tecnologías de sí,[4] "las técnicas que permiten a los individuos efectuar por sí solos una serie de operaciones sobre sus propios cuerpos, sus propias almas, sus propios pensamientos [y] su propia conducta, y [que al] hacerlo, se transformen, se modifiquen y alcancen cierto estado de perfección, de felicidad, de pureza, de poder natural, etcétera".[5]

En estas técnicas de sí encontramos la posibilidad de descubrir y reformular tecnologías orientadas hacia la reflexión en torno a la verdad respecto de uno mismo. Foucault resaltará los diferentes caminos referentes a la producción de la verdad acerca de sí mismo: la grecolatina (con el imperativo délfico "conócete a ti mismo" —*gnothi seautón*—) y la cristiana, cuyo imperativo subjetivo pasó a ser la confesión (*omnes cogitationes*: "confiesa a tu guía espiritual cada uno de tus pensamientos").

*a)* En realidad, dedica la segunda parte de *El origen de la hermenéutica de sí* al cristianismo primitivo; la tercera —una entrevista— gira en torno a *Las confesiones* de san Agustín. Aquí resaltaré algunos puntos:

*b)* El *gnothi seautón* actual es deformado por el cristianismo y tiene más relación con éste que con el helénico. Es cierto que en esta tradición confesional se inscriben las disciplinas psi, espectro de las cuales queremos separar al psicoanálisis.

*c)* La obligación en torno a la verdad cristiana aparece en términos de "prestar testimonio contra sí mismo", como purificación del

---

[4] En la página 42 de la misma fuente, cuestiona si el psicoanálisis puede ser considerado heredero de las prácticas de cuidado de sí, respondiendo negativamente, pues lo piensa como herederas de las deformaciones cristianas medievales. Sin embargo, el psicoanalista francés Jean Allouch responde esta crítica en su libro *El psicoanálisis ¿es un ejercicio espiritual? Respuesta a Michel Foucault*, Buenos Aires, El cuenco de plata, 2007. Así que nos basaremos en ese texto para dar una vuelta de tuerca al argumento.

[5] M. Foucault, *El origen de la hermenéutica de sí…*, p. 45.

alma y acercamiento a la divinidad. “Hacer la verdad en uno mismo y acceder a la luz de Dios son procesos que están íntimamente ligados en la experiencia cristiana”.[6] Aquí, Foucault resalta los conceptos de *exomologesis,* el reconocimiento de hecho, y *exagoreusis*, el reconocimiento penitente o la confesión. De modo que, mostrarse, confesar la verdad, ponerla de manifiesto al maestro y destruirse a sí mismo como se hace en la vida monástica es el camino para dedicarse a la divinidad.

*d)* Para el cristiano primitivo, hablar con la verdad tenía que ver más con examinar los pensamientos, verificar su calidad y cuestionarse: ¿vienen de Dios o del demonio? “Tú interpretas tus pensamientos al decírselos a tu maestro o a tu director espiritual, al confesar continuamente el movimiento que puedes advertir en tu pensamiento”.[7] En este punto, Foucault encuentra cierto paralelismo entre el dispositivo freudiano y las técnicas de la espiritualidad del cristianismo primitivo, ya que “Freud redescubrió las técnicas espirituales cristianas”.[8]

*e)* En san Agustín y sus *Confesiones*, hay cierto examen de sí. Sin embargo, este examen, según Foucault, está marcado bajo el sello de la confesión como un crimen, pieza nuclear de la confesión cristiana. En el capítulo VII, de sus *Confesiones*, san Agustín al reflexionar en torno a cómo la edad infantil no está libre de pecados, intenta rastrear el inicio de su vida como pecador, ubicándolo incluso en el amamantamiento mismo. Dice: “Pero ¿en qué podía pecar? ¿Por ventura sería en pedir el pecho ansiosamente y llorando?”

*Dimensiones del cuidado de sí*

La primera dimensión del cuidado de sí es el hablar franco.

El cuidado de sí tiene una implicación aletúrgica, es decir, de hablar franco, lo cual está vinculado al concento de *parresía*, cuyo etimología es “decirlo todo”. Según Gabilondo y Fuentes, la parresía es el acto de hablar con verdad, de decir lo verdadero y lo sincero. La parresía es un modo de filosofar contrario a la retórica, en tanto el acto de filosofar es franco, pues se dice exactamente lo que el hablante tiene en mente; es decir, es veraz consigo mismo. Por su parte, la parresía, más que una doctrina teórica,

[6] *Idem.*
[7] *Idem.*
[8] *Idem.*

es una forma de hacer filosofía que desemboca en un estilo de vida. En contraste, la retórica trata de embellecer.

Foucault nos dice que la parresía "es más una escucha, tanto una técnica como una ética de la escucha, así como una técnica y una ética de la lectura y de la escritura, que son ejercicios de subjetivación del discurso verdadero".[9] Ésta tiene dos caras: la actitud, el *ethos*, y el procedimiento técnico, los ejercicios que permiten al sujeto constituirse como soberano de sí mismo y dominar las pasiones. Además, hay un elemento de verdad entre lo que dice y su conducta, entre "el sujeto de la enunciación y el sujeto de la conducta".

> La parresía se refiere a la vez, a mi juicio, a la cualidad moral (la actitud, el *ethos*) y al procedimiento técnico indispensable para transmitir el discurso verdadero a aquel que tiene necesidad de convertirse en soberano de sí mismo, en sujeto de verdad respecto a sí mismo [...] Parresía etimológicamente significa decirlo todo. La *parresía* lo dice todo; no obstante, no significa exactamente decirlo todo, sino más bien la franqueza, la libertad, la apertura que hace que se diga lo que hay que decir, como se quiere decir, cuando se quiere decir y bajo la forma en que se considera necesaria.[10]

En este sentido, según Foucault, la parresía es una forma de relación del sujeto consigo mismo que, justamente, le permite reconocerse como tal.[11] Foucault realiza en sus últimos tiempos un estudio minucioso de la parresía.

La parresía hace énfasis ético en hablar de tal manera que el sujeto no tenga dependencia con el discurso del otro sujeto. Su característica es la franqueza, la cual parece ser la línea fundamental de la inacabada obra de Foucault: *Historia política de la verdad*. Siguiendo el hecho de que los cuidados de sí helénicos son pautas, Foucault recuerda que la *parresía* no es tanto el contenido, sino las reglas de la prudencia y la habilidad que permiten al hablante ejercer cierta palabra libre, pero comprometida. Asimismo, tiene una dimensión de liberación del sujeto, es decir, su objetivo es "establecer entre el sujeto y la verdad un lazo de unión, lo más sólido posible, que debería permitir al sujeto acceder al discurso verdadero".[12]

---

[9] M. Foucault, *La hermenéutica del sujeto* (trad. de Fernando Álvarez-Uría), Madrid, La Piqueta, 1987.

[10] *Ibidem*, pp. 98-99.

[11] La parresía recuerda, sin duda, cuando Lacan dice que el psicoanálisis es una ética del bien decir, de hablar con verdad respecto al deseo propio. *Vid.* M. Foucault, *Discurso y verdad en la antigua Grecia*, Barcelona, Paidós, 2004.

[12] M. Foucault, *Hermenéutica del sujeto*.

Respecto al concepto de *parresía* y *verdad*, parecen estar verdaderamente interconectados. De lo anterior, Foucault concluye: *a)* más que un método de descubrir una verdad oculta, para Séneca es recordar una verdad olvidada; *b)* el hombre no olvida su naturaleza o a sí mismo; más bien, olvida cómo obrar o las reglas de conducta, las cuales pueden ser reaprendidas con los consejos de los estoicos para el ejercicio espiritual; *c)* la rememoración sirve para medir la distancia entre los errores cometidos y lo que debió hacerse y *d)* el sujeto es un punto de cruce entre sus recuerdos y los actos que debe autorregular.

En la inspección de sí y en el examen de profundidad, que son una especie de confesión, Séneca privilegia la verdad, no pensada ya como una especie de correspondencia con la realidad, sino como una fuerza adecuada al discurso y a los principios del sí mismo.[13]

Ahora bien, para Foucault, la *parresía* y la política también guardan relación, puesto que la primera es un elemento fundamental de la democracia ateniense, actitud ética esencial para el buen ciudadano, lo cual aparece en su máximo esplendor en las discusiones públicas llevadas a cabo en el ágora. En su aspecto político, dicho término se centra en la relación del soberano y sus consejeros y cortesanos. Justamente, un tirano no logra escuchar el discurso verdadero de sus cortesanos y los castiga por su honestidad, mientras que el buen soberano habla con y desde la verdad.

"La noción de *parresía* es ante todo una noción política".[14] El cuidado de uno no es posible sin el cuidado del otro, por lo que hay que precisar dos dimensiones más del cuidado de sí: el amor y el amigo.

En cuanto al amor, Foucault aborda la pregunta de si es una vía de cuidado de sí en *La hermenéutica del sujeto*. Juzga las prácticas amatorias como desconectadas del cuidado de sí, describiéndolas como condenables e inquietantes.[15] Sin embargo, coincidimos con Elena Bravo, quien, en desacuerdo con Foucault, nos dirá que el psicoanálisis, particularmente su noción de transferencia, permite colocar de nuevo el tema amoroso en el centro de la pregunta en torno al cuidado de sí.[16]

La regla que excluye que uno pueda adquirir por sí solo la capacidad de cuidarse de sí no es propia de los epicúreos. Ya vigente en Sócrates,

[13] Si bien en muchos momentos Foucault es un acérrimo crítico del psicoanálisis, también comenta que dicha disciplina —de Freud y Lacan— regresa hacia una pregunta fundamental: la verdad del sujeto.

[14] M. Foucault, *El coraje de la verdad. El gobierno de sí y los otros II*, México, Fondo de Cultura Económica, 1984.

[15] M. Foucault, *Hermenéutica del sujeto*.

[16] Julia Kristeva dirá en "Historias de amor" que el mérito de Freud fue hacer del amor un proceso terapéutico y entender que, en el fondo, toda historia es historia de amor.

vuelve a aparecer, modulada de manera distinta, entre los estoicos. En Séneca, la salida de la *stultitia*, de la locura digamos, exige remitirse a otro. El filósofo como mediador de uno consigo mismo, según Foucault, "se halla en todas las corrientes filosóficas".[17] Así, la alteridad, el cuidado del otro, sí parece tener una relación nodal con el cuidado de sí, y el filósofo se plantea como mediador de uno mismo y de los otros.

Por su parte, Platón propone el tema de *eros*, el deseo sexual y lo que tiene el otro para ser objeto amado. Separa al amante (*erastes)* del amado (*eromenos)*, reflexionando que en el caso de la *philia* hay reciprocidad entre ambos.[18]

En cuanto a la amistad, encontramos dicho concepto desarrollado en su diálogo *Lisis*, donde explica que es la búsqueda de la felicidad en el prójimo gracias a la reciprocidad.

Aristóteles dedica varios libros de *Ética nicomáquea* a este tema y lo piensa como una virtud. Con los amigos compartimos las dichas y nos apoyan en la virtud. La amistad es, pues, el deseo recíproco del bien del otro. También distingue tipos de amistad; por ejemplo, por placer, por utilidad o por virtud, siendo esta última a la cual uno debe aspirar. Aristóteles afirma que una vida sin amigos no vale la pena ser vivida.[19]

Cicerón, príncipe de los oradores romanos, nos regala otra reflexión brillante en torno a la amistad, si bien en ocasiones su obra está más cerca de la retórica que de la filosofía; más que una reflexión sistemática, nos ofrece meditaciones personales y comentarios marginales, no por ello menos agudos e interesantes.

En *De la amistad*, Cicerón expone la opinión de los sofistas, quienes atribuyen el origen de la amistad a la necesidad de los hombres y, por el contrario, encuentran su naturaleza en el amor a la virtud. También enumera las condiciones pertinentes para escoger a los buenos amigos conforme a la razón y el genio. Finalmente, prescribe las obligaciones hacia los amigos. Esto dice Cicerón respecto a la definición de amistad:

---

[17] J. Allouch, *op. cit.*, p. 40.

[18] Desde Freud, pasando por el concepto de *amor de transferencia*, la disociación del objeto amoroso o la máxima de que la cura analítica tenía que ver con poder amar y poder trabajar, el tema del amor es un punto de entrecruzamiento entre el psicoanálisis y la filosofía. Julia Kristeva dirá en esta misma línea que el mérito de Freud fue hacer del amor una terapia y entender que toda historia, en el fondo, es historia de amor. Particularmente, Jacques Lacan dedicará al análisis del banquete de Platón varias clases del seminario de la "Transferencia". Jean Allouch comentará juguetonamente que el psicoanalista moderno Sócrates también puede ser un sabio en el tópico del amor, pues es un tema demasiado serio para ser dejado en las entrelazadas manos de los amantes. *Vid. El amor Lacan*, Buenos Aires, El cuenco de plata-Ediciones literales, 2011.

[19] E. Bravo, *op. cit*.

> No es otra cosa la amistad que un sumo consentimiento en las cosas divinas y benevolencia; don tan grande, que no sé si han concedido los dioses (excepto, la sabiduría) otro mayor a los mortales. Prefieren unos las riquezas, otros, la buena salud, otros, el poder, otros, las honras, y muchos, los deleites; esto último es propio sólo de las bestias, y lo otro caduco y perecedero, dependiente no de nuestro arbitrio, sino de la inconstante fortuna. Y así discurren noblemente los que constituyen el sumo bien de la virtud; y esta misma es la que engendra y mantiene las amistades.[20]

Cicerón liga la amistad a la virtud, pues "esta misma es la que engendra y mantiene las amistades". Así, Cicerón nos regala ciertas normativas en torno a la amistad; por ejemplo, "cómo se ha de romper con los amigos si pecan contra la patria", los límites de la amistad y señales para reconocer a los buenos amigos.

Finalmente, la última dimensión del cuidado de sí es la relación maestro-alumno. Según Foucault, es cierto que el cuidado de sí está obligado a pasar por la relación con algún otro, que es el maestro para la inquietud de sí.

La relación maestro-discípulo es de vital importancia para la filosofía helénica. Sócrates, el partero de ideas, enfatizaba ese amor a la sabiduría en su método de enseñanza. La búsqueda de la verdad, de lo bueno y lo bello, desde una perspectiva crítica y abrazando la propia ignorancia, era el fin de su método educativo. Podemos distinguir dos etapas: dudar de lo que otros creen saber o nos dicen e interrogar esos saberes y contradecirlos (*eléntica*). Posteriormente, el maestro arroja luz, es decir, conduce a la verdad, mediante la mayéutica. En ambos momentos (la eléntica y la mayéutica), el maestro goza de diferentes posiciones respecto a su alumno: primero destruye y critica, para, después, construir y acercarse a lo bello y verdadero.

> Yo no he sido jamás maestro de nadie. Si cuando yo estaba hablando y me ocupaba de mis cosas, alguien, joven o viejo, deseaba escucharme, jamás se lo impedí a nadie. Tampoco dialogo cuando recibo dinero y dejo de dialogar si no lo recibo, antes bien me ofrezco, para que me pregunten, tanto al rico como al pobre, y lo mismo si alguien prefiere responder y escuchar mis preguntas. Si alguno de éstos es luego un hombre honrado o no lo es, no podría yo, en justicia, incurrir en culpa; a ninguno de ellos les ofrecí nunca enseñanza alguna ni les instruí.[21]

---

[20] Cicerón, cit. por M. Foucault, *El origen de la hermenéutica de sí…*, pp. 180-181.
[21] Platón, *Obras filosóficas*, México, Cumbre, 1988, p. 33.

Vemos de la cita anterior extraída de la *Apología a Sócrates* que la posición fundamental del maestro era primero destruir para después arrojar luz hacia lo verdadero.

En el pitagorismo, la figura del maestro también era importante. Pitágoras era visto por sus discípulos como un hombre admirable e imitable, notablemente superior, es decir, como un dios. Otro ejemplo es Epicuro, quien guardaba una relación bastante asimétrica respecto a sus alumnos, ya que ellos llevaban anillos con imágenes de su maestro. Esto rememora la escena en que los miembros del comité secreto de Freud usaban anillos grabados con imágenes de la mitología griega, con el fin de salvaguardar el núcleo del psicoanálisis.

Si bien el vínculo maestro-alumno en psicoanálisis será trabajado, veremos que Jean Allouch resaltará el concepto de *alteridad* en dos aspectos —imposibilidad de autoanálisis y relación maestro-alumno—, siguiendo la línea de pensamiento de la transmisión como ejercicio espiritual.[22] Al respecto, comenta:

> La parrhesía es un auxilio, una terapéutica. Puede haber un pasaje de la parrhesía del maestro a la de los alumnos, no solamente a cada alumno en su relación con el maestro, sino también entre los alumnos. En los epicúreos, donde el lugar del guía está fuertemente marcado, los alumnos además deben salvarse unos a otros. Nos enfrentamos a un problema del mismo tipo que el que suscitó la invención lacaniana del cartel, en mi opinión no reductible a una única preocupación de instrucción mutua.[23]

El psicoanálisis no es un saber cognitivo transmisible en términos meramente académicos. Freud debate esto en su famoso texto *¿Puede el psicoanálisis enseñarse en las universidades?,* cuya respuesta parcial es formar un instituto propio bajo una lógica propia. Desde esta particular lectura, el psicoanálisis replantea el vínculo entre el sujeto y otros desde dos perspectivas: la erótica analista-analizante y la erótica docente de psicoanálisis-alumno, habiendo, incluso, inventado poderosos artilugios, como el trípode formativo (análisis didáctico, seminarios formativos y supervisión), en el caso de la Asociación Psicoanalítica Internacional, y el cartel y el pase, en el caso de los lacanianos, para lidiar con el problema de la formación y la alteridad maestro-alumno. Respecto al tema de la alteridad y

---

[22] *Vid. op. cit.* y su continuación: *Jacques Lacan y su alumno erizo: Transmaitre* (trad. de Lucía Rangel), México, Me cayó el veinte, 2021, ambos de Jean Allouch. En el segundo texto, el autor trabajó particularmente en la transmisión del psicoanálisis.

[23] J. Allouch, *op. cit.*, p. 41.

el análisis didáctico, cabe mencionar que, además del que hizo Freud, no ha habido otro autoanálisis posible, pues encontró alteridad en su correspondencia con Fliess.

Sea como fuera, Foucault resaltará la docencia como una modalidad del hablar franco: es "el decir veraz del profesor, del técnico, del docente, del profeta, del sabio y del que enseña".

## Psicoanálisis, ¿un cuidado de sí?

Desde la *vox populi,* es común ubicar al psicoanálisis como descendiente último de la medicina, pasando por la psicología o, incluso, como corriente psicológica.

No hay que olvidar que esto último es heredado de una orientación psicoanalítica particular, con la cual Lacan tiene francas querellas: la psicología del yo.[24] Guiados por la necesidad de ser aceptados por el mundo psiquiátrico, los analistas sublevan al psicoanálisis a la psiquiatría y a la psicología, olvidando que los freudianos eran bohemios, literatos, filósofos, es decir, humanistas. Las otras dos orientaciones —francesa e inglesa— continúan por esta línea.

En su libro *Respuesta a Michel Foucault,* Jean Allouch pone a dialogar a Lacan y Foucault y trata de elevar el estatuto del psicoanálisis a heredero de las prácticas de cuidado de sí de la antigüedad, replanteando su genealogía y la propuesta nietzscheana de la estética de la existencia. En ambas propuestas, las prácticas del cuidado de sí, la verdad y el sujeto están entrelazados para devenir una transformación del sí mismo.

Para enfatizar la genealogía del psicoanálisis como herencia directa de la *parresía* o cuidado de sí, Jean Allouch propone quitar el prefijo psi —prefijo que acerca al psicoanálisis etimológicamente a las disciplinas psi foucaultianas— y reemplazarlo con el término *spychanalisis*. El prefijo spy- hace referencia a lo espiritual. Con ello, Allouch también pretende responder a Foucault: el psicoanálisis no es heredero de las deformaciones cristianas que desembocan en los tratamientos morales de la psiquiatría, sino de las viejas prácticas de cuidado de sí, a las cuales Foucault retoma en sus últimos momentos en búsqueda de técnicas del mejoramiento del yo. No por nada, una de ellas es, pues, el psicoanálisis.

[24] Los psicólogos del yo afirman que Freud realizó en primer lugar una psicología del Ello para luego continuar con una psicología del yo. El yo, que tiene tanto aspectos conscientes como inconscientes en su estructura, debe ser reforzado. Asimismo, acerca el psicoanálisis a fenómenos conscientes y políticamente le permite pensarse como *subespecie* de la psiquiatría. En contraste, Lacan considera al yo como ilusorio y aleja al psicoanálisis de las ramas médicas.

Si bien el psicoanálisis tiene semejanzas con las prácticas de cuidado de sí, también es una nueva modalidad con precisión particular y dimensiones inéditas, inexistentes en las prácticas de la antigüedad o, en su efecto, replanteadas. Según Allouch, éstas se pueden dividir del siguiente modo:

*1) El pago o dinero*

El dinero ha sido un tema de enorme interés, incluso entre los filósofos antiguos. Basta mencionar la famosa anécdota que Diógenes Laercio nos recuerda respecto a Protágoras y a su discípulo. Aquél admite a éste, enseñándole el arte de la retórica y la lógica. Al finalizar, cuando pide el pago, su alumno le presenta una paradoja: si pudiese convencer a Protágoras de no pagarle, habría ganado el debate y Protágoras sería un gran maestro; si no pudiese convencerlo de no pagarle, las lecciones no habrían servido y, en efecto, no habría razón para cobrarle.

Basta decir que en el psicoanálisis el pago cobra otra dimensión bajo la égida de la transferencia.

*2) La transmisión (relación maestro-alumno)*[25]

De nuevo, es un tema que podemos rastrear hasta la antigua Grecia. En el psicoanálisis, encontramos diversas paradojas en términos de la formación. La primera de ellas es que el saber psicoanalítico no es transmisible cognitivamente, a diferencia de la filosofía. En palabras de Lacan, ¿cómo hay que transmitir eso que nos enseña el psicoanálisis? Por su parte, para intentar la sistematización del psicoanalista, Freud crea la Asociación Psicoanalítica Internacional (IPA) en 1910, institución con la cual Lacan tiene conflicto permanente. De hecho, los lacanianos regresan al concepto de *escuela* para enfatizar su relación con la filosofía helénica.

Para él, la enseñanza del psicoanálisis se funda en torno a un dilema en apariencia indisoluble. Por un lado, el psicoanalista debe tener cierto monto de subversión respecto a lo institucional; por otro, puesto que requiere otros (seminarios, lecturas, supervisión), sin institución no hay analistas. La respuesta de Lacan fue más bien plantearse: ¿no existe otro modo, otra lógica de institucionalización?[26]

El psicoanálisis se enfrenta a varias paradojas en su formación: ¿cómo enseñar psicoanálisis de manera institucional, en tanto el discurso

[25] J. Allouch justamente trata el tema en su último libro *Jacques Lacan y su alumno erizo: Transmaitre* y plantea una continuación franca a *El psicoanálisis ¿es un ejercicio espiritual?...* Una vez definido el psicoanálisis como heredero de las antiguas prácticas de cuidado de sí, ¿qué implicaciones guarda respecto a la relación alumno-maestro?

[26] Moustapha Safouan, *Jacques Lacan y la cuestión de la formación de los analistas*, Buenos Aires, Paidós, 1983.

universitario anula el saber sobre el inconsciente? ¿Cómo salvaguardar el saber psicoanalítico, centrado en la subversión y, al mismo tiempo, que la institución psicoanalítica se mantenga seria o estable?

*3) La alteridad o pasar por otro*
Tanto filosofía como psicoanálisis coinciden en que el pasar por otro es necesario. En este sentido, no existe el autoanálisis.

*4) La salvación*
Allouch sugiere que la salvación pasa en psicoanálisis mediante el famoso *wo es war, soll ich werden*, según Lacan, traducido erróneamente como: "ahí donde era Ello, Yo adviene". Esto implica un yo fuerte, como decíamos arriba, que no es el yo que se cuida en el cuidado de sí; de hecho, esta traducción, perteneciente a la psicología del yo, implica el acercamiento a la psiquiatría y psicología. En el Seminario 4, Lacan propone una traducción más adecuada: "ahí donde el yo no es, el sujeto acontece". Posteriormente, en el texto *La ciencia y la verdad*, lo traduce como "allí donde ello era, allí como sujeto debo advenir yo".

Al respecto, Allouch reflexiona que tanto en Lacan como Foucault la salvación tiene que ver con el proceso de subjetivación y transformación del sujeto. A decir de Allouch —con lo que coincido—, encontramos otro punto de encuentro entre el psicoanálisis y los ejercicios espirituales.

*5) La catarsis*
La catarsis tiene una historia en la filosofía helenística, pasando por Aristóteles y por los neoplatónicos, quienes entendían que ésta tiene una función en el cuidado de sí. La definían como "un determinado número de operaciones mediante las cuales el sujeto debe purificarse a sí mismo y en su propia naturaleza volverse capaz de estar en contacto con el elemento divino y reconocer el elemento divino en él".[27] Para Breuer, la catarsis es análoga con la mera abreacción que, si bien para él basta con el caso Anna O., Freud la encuentra insuficiente, pues no es transformativa. Con el término *elaboración* o *resignificación,* Freud trasciende este concepto.

*6) El flujo asociativo. La asociación.*
Este tema será elaborado en el siguiente apartado, ya que es fundamental.

Por otro lado, entre las diferencias más notorias, encontramos el concepto freudiano de *sexualidad*. El cuidado de sí necesariamente transita

[27] J. Allouch, *Jacques Lacan...*

por la vía erótica (en el análisis, en la relación maestro-alumno, en la relación con la institución formativa).

He de agregar que en ambas disciplinas la pregunta en torno al sujeto es fundamental: ¿cómo es posible que el sujeto acceda a su propia verdad?[28] En mi opinión, lo que propone Allouch aproxima al psicoanálisis a los ejercicios espirituales en términos de un acercamiento a la verdad subjetiva.

## Psicoanálisis y parresía. Síntoma, verdad, asociación libre

La pregunta en torno a la verdad del sujeto no es inherente sólo a la filosofía. En efecto, diferentes autores resaltan el lugar de la verdad en la teoría psicoanalítica. Por ejemplo, Wilfred Bion, Donald Meltzer, Jacques Lacan, entre otros.

Para el cuidado de sí, un tema nodal es la máxima délfica "conócete a ti mismo" (*gnothi seautón).* Esta idea desemboca en el concepto del hablar franco (*parresía*), lo cual puede ser pensado como un modo de filosofar contrario a la retórica, en tanto la primera es franca.

En el caso de la filosofía como cuidado de sí, el sujeto accede a la verdad subjetiva por medio de las técnicas de sí, es decir, mediante la praxis.

En el psicoanálisis, el sujeto accede por medio del malestar del síntoma. Las diversas formaciones del inconsciente, como el sueño, lapsus, olvidos, chistes, y demás son los portadores de un malestar que excede al sujeto y que, paradójicamente, se plantea al analizante como camino de dicha verdad subjetiva.

La parresía tiene un claro contraste con la retórica: la primera pule, mejora; la segunda engaña, embellece. En mi lectura de Freud, podemos encontrar la diferencia entre la *parresía* y la retórica.

> En verdad, entre la técnica sugestiva y la analítica hay la máxima oposición posible: aquella que el gran Leonardo da Vinci resumió, con relación a las artes, en las fórmulas *per via di porre* y *per vía di levare*. La pintura, dice Leonardo, trabaja *per via di porre*; en efecto, sobre la tela en blanco deposita acumulaciones de colores donde antes no estaban; en cambio, la escultura procede *per via di levare*, pues quita de la piedra todo lo que recubre las formas de la estatua contenida en ella […] La terapia analítica, en cambio, no quiere agregar ni introducir nada nuevo, sino restar, retirar, y con ese fin se preocupa por la génesis de los síntomas patológicos y la trama psíquica de la idea patógena, cuya eliminación se propone como meta.[29]

---

[28] *El psicoanálisis ¿es un ejercicio espiritual? Respuesta a Michel Foucault*.

[29] Sigmund Freud, "Sobre psicoterapia", *Obras completas VII*, Buenos Aires, Amorrortu,

En esta cita, Freud desarrolla dos terapéuticas: la hipnótica, que opera *per via di porre*, y la analítica, que opera *per via di levare*. La primera opera semejante a la retórica, porque engaña, embellece y maquilla, mientras que en la segunda, de manera similar a la *parresía* y mediante la asociación libre y la lectura de síntomas y diversas formaciones del inconsciente, el sujeto da voz al Ello y dialoga con su verdad.

En la separación entre *per via di porre* y *per via di levare*, Freud designa dos terapéuticas: la hipnosis charcotiana y el psicoanálisis, particularmente, la asociación libre.

La relación entre el conócete a ti mismo socrático y Freud es trabajado magistralmente en el artículo de Julio Ortega Bobadilla.[30] Parte del enorme descubrimiento de Freud es que el síntoma no es sólo lo que el médico imagina: algo que eliminar. Por el contrario, es portavoz simbólico de una verdad ignorada por el sujeto mismo, es decir, almacenada en el inconsciente. Es así como el psicoanálisis da un lugar central a la verdad durante el encuentro psicoanalista-analizante, la cual, siguiendo a Foucault, se contrapone a la estulticia, a la estupidez, a la necedad o a la terquedad. Según mi lectura, la terquedad tiene algo cargando de la eterna repetición que Freud encontró en el inconsciente, eso que llamó *compulsión a la repetición*. Sin embargo, a diferencia de la filosofía, para el psicoanálisis, salir de la estulticia no implica un acto cognitivo, puesto que el sujeto psicoanalítico no es una *res cogitans*, sino un sujeto de deseo. Como dijo Lacan, "ahí donde no pienso, soy".

Al retomar ello, tenemos dos movimientos de *parresía* con los cuales el psicoanálisis accede a la verdad subjetiva: la asociación libre y el síntoma. Respecto a éste, Freud da un viraje inédito al pensar que el síntoma, como expresión simbólica del inconsciente, es portavoz de cierta verdad. En la Conferencia 17, "El sentido de los síntomas", asegura que todo síntoma tiene un sentido inconsciente y así como no hay sueño que no tenga detrás un motor pulsional, tampoco hay síntoma que no lo tenga. Por ello, el síntoma es legible y la cura psicoanalítica se desarrolla con una coincidencia un tanto paradójica: en tanto más comprenda el paciente, mejor se encuentra. Dice Freud: "Así les he mostrado que los síntomas neuróticos poseen un sentido, lo mismo que las operaciones fallidas y los sueños, y que están en vinculación íntima con el vivenciar del paciente

1905, p. 250.

[30] Julio Ortega, "El gnothi seauton después de Freud", *Cartapsi. Psicoanálisis, filosofía y cultura* [en línea], s. l., 2017, http://www.cartapsi.org/new/el-gnothi-seauton-despues-de-freud/

[…] Podemos, por cierto, esclarecer satisfactoriamente el sentido de los síntomas neuróticos individuales por su referencia al vivenciar”.[31]

También es notorio que el concepto de *síntoma* como portavoz de una verdad subjetiva aleja al psicoanálisis de la línea médica, tal como lo dirá Foucault posteriormente respecto de Lacan. En efecto, el síntoma ya no es algo nefasto que hay que leer, sino un portavoz que hay que escuchar. Escuchemos nuevamente a Freud hacer esta diferencia:

> ¿Qué actitud adopta el psiquiatra frente a un caso clínico? Harto lo sabemos: la misma que adoptaría frente a la acción sintomática del paciente que no cierra las puertas que dan a la sala de espera. La declara una contingencia sin interés psicológico y no le da más importancia. [Para el psicoanalista], la acción sintomática parece ser algo indiferente, pero el síntoma se impone como importante. Va conectado a un intenso sufrimiento subjetivo […] El psicoanálisis es a la psiquiatría lo que la histología a la anatomía: ésta estudia las formas exteriores de los órganos; aquélla, su constitución a partir de los tejidos y de las células […] Podemos comprender, es verdad, lo que ha ocurrido dentro del enfermo, pero no tenemos medio alguno para hacer que él mismo lo comprenda”.[32]

Así, repetimos que para el psicoanálisis el síntoma y el malestar adyacente serán la vía de acceso a la verdad subjetiva. Aquí jugará un papel fundamental el tema de la angustia y el malestar. La segunda teoría freudiana, la angustia señal, y el seminario de Lacan “La Angustia” enfatizarán que la angustia y el malestar son caminos de advenimiento del inconsciente.

El paciente no acude al analista por un deseo consciente de cambiar. Acude por malestar. Porque el contrato gozoso entre el malestar que causa el síntoma y el goce inconsciente que tiene ha perdido cierta homeostasis; pero, paradójicamente, ésta es la vía de la verdad subjetiva.

> Desde luego, ¡el paciente no quiere cambiar realmente! Si se desarrollaron síntomas, si el paciente tiene un comportamiento sintomático, es porque buena parte de su energía ha quedado atrapada en esos síntomas. El paciente ha invertido mucho en mantener las cosas tal como están, dado que con los síntomas obtiene lo que Freud denominaba una *satisfacción sustitutiva* y no se le puede convencer para que la abandone. Esto es, en términos simples, un rasgo esencial de los síntomas: aportan satisfacción de un tipo o de

[31] S. Freud, “El sentido de los síntomas”, *Obras completas XVI*, Buenos Aires, Amorrortu, 1916, pp. 245-248.

[32] *Ibidem*, pp. 232-234.

> otro, aunque ello pueda no resultar evidente para los observadores externos o incluso para el individuo que carga con los síntomas. En cierto nivel, el individuo disfruta de sus síntomas. En verdad, generalmente, ésa es la forma que el individuo encuentra para obtener satisfacción. Así pues, ¿por qué alguien lucharía genuinamente por abandonar la única satisfacción que tiene en la vida? Es claro que el terapeuta no puede confiar en ninguna especie de "deseo de mejorar" de parte del paciente —una suerte de "deseo genuino de cambiar"—. No existe tal cosa. Aquellos que sí acuden en medio de una crisis de goce esperan que el terapeuta repare, emparche las cosas, haga que el síntoma vuelva a funcionar como antes. No piden ser aliviados del síntoma, sino más bien de su reciente ineficacia, de su inadecuación. Su demanda es que el terapeuta lleve su satisfacción a su nivel anterior. En cambio, lo que el terapeuta ofrece al comienzo es una satisfacción sustitutiva diferente: ¡la extraña clase de satisfacción que proviene de la relación transferencia! y del desciframiento del inconsciente."[33]

El síntoma es una satisfacción sustitutiva y parcial del inconsciente. Por eso Freud decía que el síntoma es la sexualidad del neurótico; algo ocurre en el acuerdo homeostático del paciente; ahora, el síntoma genera más malestar que placer inconsciente. Eso hace que el paciente llegue con el analista, no con la petición de cambiar ni mejorarse, sino de regresar al acuerdo pasado. En cambio, el analista le ofrece algo inédito antes de Freud: por medio del síntoma, se hará un desciframiento del inconsciente. En eso consiste la cura analítica.

Así es como cobra sentido la siguiente frase: "Freud encontró una manera inédita de cuidado de sí vía la insoportable gracia del síntoma",[34] estableciéndolo como camino para la *parresía*, en tanto portavoz de la verdad subjetiva. Ahora desarrollaré otra vía: la asociación libre.

## ¿Qué es la asociación libre?

Este tipo de asociación podría ser definido como un método en el cual se pide al paciente no discriminar ningún pensamiento que se le venga a la mente. Freud constantemente pedía a sus pacientes que apalabraran cualquier conexión y cualquier pensamiento que les llegara durante la sesión, aunque les pareciera irrelevante, vergonzoso o fuera de lugar respecto a la sesión.

[33] Bruce Fink, *Introducción clínica al psicoanálisis lacaniano. Teoría y técnica*, Barcelona, Gedisa, 2007, pp. 19, 26.

[34] J. Allouch, *El psicoanálisis ¿es un ejercicio espiritual?...*

Para Freud, la asociación libre se establece como regla fundamental del psicoanálisis. En contraparte, la atención flotante es con lo que responde el psicoanalista. Es como debe escuchar al analizado. Dicha postura psíquica no debe centrarse más en un elemento que en otro. Es decir, el analista debe suspender las motivaciones que cotidianamente dirigen su atención y enfocarla a todos los elementos de la asociación, hasta que algo del sentido acontezca.[35]

## Conclusiones

Con Michel Foucault, el psicoanálisis se había planteado, no como heredero de las prácticas antiguas de cuidado de sí, sino como heredero de las prácticas que dominan al sujeto, prácticas derivadas de las deformaciones del cristianismo.

Jean Allouch le responde planteando al psicoanálisis como heredero de las prácticas de cuidado de sí. Para ello, hace dialogar al filósofo francés con Jacques Lacan y descubre que el proceso de subjetivación y la verdad son temas de enorme interés para ambos. Respecto a la verdad, encontramos dos vías de acceso para el psicoanálisis: la asociación libre y el síntoma.

Si bien dicha disciplina puede plantearse como práctica de sí, también es una forma de cuidado inédita fundada por la subversión freudiana. Hay elementos que ya encontrábamos en la antigüedad y que han sido replanteados, pero también hay otros novedosos. Entre los primeros, encontramos el dinero, la transmisión (relación maestro-alumno), la alteridad y la salvación. Entre los segundos, resaltamos el concepto *sexualidad freudiana*. En efecto, el psicoanálisis es una erotología, cosa inédita entre los antiguos.

Esta reflexión abre la posibilidad de pensar el psicoanálisis como una práctica inédita de cuidado de sí, que por su genealogía se encuentra lejos de la medicina y psiquiatría, pero cerca de la filosofía helénica y la idea nietzscheana de la estética de la existencia.

[35] Jean Laplanche y Jean-Bertrand Pontalis, *Diccionario de psicoanálisis*, Buenos Aires, Paidós, 1996.

# LA ANÉCDOTA PERSONAL AGUSTINIANA: UNA MIRADA ANTROPOLÓGICA COMO FORMA DE NARRATIVA Y SABER DE EXPERIENCIAS, DESDE LA MIRADA DE MARÍA ZAMBRANO

## THE AUGUSTINIAN PERSONAL ANECDOTE: AN ANTHROPOLOGICAL VIEW AS A FORM OF NARRATIVE AND KNOWLEDGE OF EXPERIENCES, FROM THE PERSPECTIVE OF MARIA ZAMBRANO

Liliana Di Egidio Mosquera*

Resumen Este artículo explora el concepto de *anécdota* desde una perspectiva antropológica, inspirada en la obra *Confesiones* de Agustín de Hipona. El objetivo principal es analizar, a la luz del pensamiento de María Zambrano cómo las narrativas que se constituyen desde un "saber de experiencia" contribuyen a la reflexión introspectiva de la mente y a la recuperación del sentido originario de las propias vivencias. Se intenta destacar la importancia que tienen las diversas historias personales, inéditas, como un vehículo de reflexión, que al ser objetivadas a través de la escritura reflexiva van creando una continuidad en la originalidad inherente a la persona.

* Universidad Anáhuac México, México.

Abstract This article explores the concept of "anecdote" from an anthropological perspective, inspired by the work Confessions of Augustine of Hipona. The main objective is to analyze, in the light of María Zambrano's thought, how the narratives that are constituted from "knowledge of experience" contribute to the introspective reflection of the mind and the recovery of the original meaning of one's own experiences. An attempt is made to highlight the importance of various personal, unpublished stories as a vehicle for reflection, which, when objectified through reflective writing, create continuity in the originality inherent to the person.

Palabras clave
Persona, verdad y vida, anécdota y narrativa, introspección, experiencia, emociones

Keywords
Person, truth and life, anecdote and narrative, introspection, experience, emotions

El principal fundamento de este artículo es el aporte filosófico-literario que sobre el género reflexivo hace Agustín de Hipona en su obra *Confesiones.* Si bien cuando se hace referencia a la obra, no se le refiere usualmente como un escrito que recopila un conjunto de anécdotas, sino como una meditación escrita que abona a la filosofía introspectiva de la mente,[1] junto a la cual, la escritura se vuelve para Agustín "un universo de sentido a construir, cuyo centro es un Otro al que se llama Dios",[2] la propuesta de este texto es considerar los diversos acontecimientos anecdóticos de la vida de una persona, como un aporte antropológico significativo sobre sí mismo, porque ayudan a recuperar elementos de conocimiento a partir de la experiencia personal, el mismo tipo de saber que acerca la reflexión entre vida y verdad, y que permite rescatar el sentido originario de las vivencias singulares que dan continuidad a la originalidad de la vida de cada persona.

La idea que servirá como hilo conductor de este artículo es la de considerar la escritura narrativa como una categoría antropológica viable para ahondar en torno a la comprensión de las personas en el mundo

[1] Manuel Garrido, "En los orígenes de la Filosofía de la Historia: la fundación de la cultura cristiana", San Agustín, *La Ciudad de Dios* (trad. de Santos Santamarta del Río y Miguel Fuentes Lanero), Madrid, Tecnos, 2010, p. 29.

[2] Silvia Magnavacca, "Estudio Preliminar", San Agustín, *Confesiones*, Madrid, Losada, 2005, p. 9.

contemporáneo. Esto se debe a que los fragmentos de historias, que suceden en un marco espacio temporal determinado, a través de la expresión escrita permiten recuperar de forma ordenada y coherente aspectos del sí mismo con los que se puede lograr un acercamiento paulatino de la propia vida. La anécdota es una instancia de autodescubrimiento en relación con ciertas circunstancias espacio temporales determinadas.

En el caso de *Confesiones*, la lectura muestra la complejidad y heterogeneidad del quehacer de la propia vida, la tarea que implica emprender conscientemente el propio vivir. A través de la narrativa originaria sobre ciertas vivencias, se puede producir un acercamiento sincero a la vida personal, porque el vivir del hombre está acompañado de sensaciones y cuando se rememora el "pensamiento que precede a la conciencia, a una acción que proviene del yo originario y que lleva a recordar aquello que es",[3] se remite a consideraciones que hace un alma, que mira al alma, y que dice sobre el ser con una mayor profundidad, que aquellas que puede proporcionar un discurso razonable, que si bien es necesario en ámbitos pragmáticos, de alguna forma opaca los numerosos matices del sí mismo que se encuentran presentes en las vivencias.

## El relato personal

El registro de los acontecimientos personales, además de que dejan evidencia del tiempo interior del ser, develan aspectos subjetivos, en tanto que son ámbitos de interioridad. Al narrar o confesar algún episodio inédito, se revela algo; cuando se dice lo que en principio es inaccesible para los demás, en ese espacio de tiempo reflexivo, antes incluso de pronunciar la historia, hay un acercamiento a la verdad de la realidad, porque se lleva a cabo cierta comprensión o interpretación del sentido, que luego durante el desarrollo general de la historia es posible encubrir[4] por la importancia que pueden llegar a adquirir los detalles de los hechos.

La relevancia, que adquieren los sucesos anecdóticos en la vida de una persona, puede encontrar un sentido de unidad, a través de la configuración que adquieren las diversas historias que se han contextualizado según un espacio de tiempo, las cuales, una vez expuestas evidencian la complejidad que adquiere el sí mismo, en cierta parte por el efecto emocional y porque dejan las experiencias en el entendimiento. Por otro lado, las breves narrativas dejan entrever la escisión que se produce entre tiempos: el

[3] Stefania Tarantino, "La confesión como tiempo del ser en Maria Zambrano y San Agustín", *Aurora, Papeles del seminario de María Zambrano*, Barcelona, núm. 3, 2001, p. 76.

[4] Laura Llevadot, "La confesión género literario: La escritura y la vida", *Aurora, Papeles del seminario de María Zambrano*, p. 65.

cronológico que parece ser irrecuperable y el que subyace en la interioridad en cada persona, desde donde surgen narrativas ancladas al entramado de recuerdos, liberados del tiempo y espacio real, pero acompañados de nuevas consideraciones, sentimientos e incluso resignificaciones.

Cuando el recuerdo vuelve, es muy probable que evoque alguna de las sensaciones y emociones que le acompañaron con algún tipo de valor vivencial. El mérito del diálogo intersubjetivo, que surge a través de la narrativa entre el texto y su autor —sin pasar por alto el efecto que pueda provocar en el posible lector—, cobra un matiz más íntimo mediante la anécdota personal. El ser humano que narra su autobiografía, al incluir sucesos peculiares de su vida, en los que intuye algo inédito de ella que tiene valor, descubre así una dimensión antropológica: la originalidad de las vivencias personales que, si bien pueden encontrar campos de resonancia dialogales en muchas personas, también producen un acercamiento a la verdad de la realidad y permiten la constitución paulatina de una narrativa autorreferente, donde cada quien es capaz de tomar perspectiva de sí en relación. Al compartir algunas vivencias inéditas, se puede establecer mediante instancias de la vida común una conexión novedosa y significativa consigo mismo y con el otro.

Las narrativas breves de experiencias singulares no sólo enriquecen añadiendo dinamismo y vigor a obras como las *Confesiones* de Agustín, sino que interpelan al lector de cualquier época, al revelar dimensiones reflexivas dentro de la propia vida, descubren ámbitos íntimos y de la persona, e incluso pueden abrir espacios de esperanza frente al porvenir. Por ejemplo, las diversas vivencias que se anudan a través de la escritura de *Confesiones* evidencian los múltiples mosaicos que configuraron varios aspectos de aquel mundo y de un hombre en relación con él.

Es evidente que en esta obra, Agustín no tenía como objetivo lograr créditos personales, sino mostrar la capacidad que tiene Dios para dirigir y moldear la vida de los hombres, según su voluntad y el poder de la caridad. Las experiencias personales en su obra muestran con honestidad, la debilidad y fragilidad de cualquier hombre en el itinerario de su vida; también dejan al descubierto la inquietud que produce en el ser humano el intentar alcanzar algunas consideraciones ideales. Por ejemplo, sobre el valor que se asigna a la profesión; sobre el valor que tiene el poder; sobre el amor y lo complejo que resulta adecuar las expectativas singulares, asociadas a la razón singular, frente a valores universales de lo bello, del bien y de la verdad, únicamente a través de la comprensión de las experiencias del mundo sensible.

## La anécdota, saber de experiencia

La anécdota agustiniana permite acercar la narrativa madura a la experiencia vital. La inclusión de estos breves relatos dentro de una obra como las *Confesiones* coadyuvan a hilar un discurso con énfasis persuasivo, capaz de ofrecer una visión más integral del mundo del autor y su capacidad reflexiva. La anécdota al igual que el *exemplum*[5] medieval ayuda al lector a crear imágenes edificantes para una mejor comprensión del sí mismo, de la alteridad y del sentido inherente a las distintas circunstancias espacio-temporales.

Si bien la anécdota no fue un género literario usado por los griegos, la palabra tiene ahí su origen etimológico, pues significa aquello que no ha sido dado para ser revelado a la luz pública, que se mantiene en secreto. Viene del verbo *ekdídomi* que significa "rendir cuentas de algo que se encuentra retenido"; como helenismo, "editar, publicar una historia, liberar a alguien".[6] La palabra está formada por el prefijo *án* que señala "privación o falta", más la palabra *ékdotos* que quiere decir "algo que ha sido repartido o entregado".

Atendiendo a su raíz indoeuropea, se relaciona con palabras que tienen una connotación de donar, dar. Aparece como el adjetivo *anécdote* en francés en 1654[7] y se documenta unas décadas más tarde como sustanti-

---

[5] Maria Jesús Zamora Calvo señala que: "El *exemplum* fue un género literario muy cultivado, sobre todo durante el medievo, [el cual] ejerció una gran influencia en la producción literaria de los siglos posteriores. El *exemplum* son pequeñas narraciones que aparecen insertas en sermones con el fin de ilustrar, aligerar y mantener la tensión del discurso. Su origen se remonta a la Antigüedad. Adquiere su máximo apogeo y difusión en las predicaciones de la Edad Media, sobre todo a partir del siglo XII, y su uso se extiende hasta prácticamente el siglo XVIII. Según nos revelan las artes *praedicandi,* el sermón en el Medievo se organiza en torno a una cita, el *thema*. A continuación, el discurso se subdivide y cada una de estas partes se amplía, la *dilatio*. Los recursos utilizados para ello son muy variados, aunque las citas de autoridad, los símiles y los *exempla* son los principales. Estos últimos captan la atención de unos oyentes, en su mayoría iletrados [...] Aldo Borlenghi opina que el *exemplum* propone una ley o imparte una enseñanza; vislumbra un orden en la historia que sirve de ejemplo para la ley; el momento central dispone de una intensidad y fijeza particulares y es más importante que el origen y encadenamiento de la acción, que se caracteriza por su lógica y su simplicidad", *vid.* María Jesús Zamora Calvo, "El *exemplum* y la preceptiva medieval", *Centro Virtual Cervantes*, *Rinconete* [en línea], Madrid, 10 de noviembre de 2009, https://cvc.cervantes.es/el_rinconete/anteriores/noviembre_09/10112009_01.htm

[6] *Dicciogriego*, Diccionario didáctico interactivo griego-español. Disponible en https://www.dicciogriego.es/index.php#lemas?lema=290&n=290

[7] Dolores Jiménez, "La anécdota, un género breve: Chanfort", *Çédille. Revista de estudios franceses*, La Laguna, núm. 7, 2007, pp. 9-17. La autora señala que "el término *anecdote* —atestado por vez primera en 1654, en Guez de Balzac— está unido, por su

vo. Esta palabra es tomada del latín medieval, *anecdota,* que significa cosas inéditas; es un término usado por Procopio de Cesárea —un historiador bizantino de la Antigüedad tardía, cuya obra fue descubierta en 1623—, *Anékdota*, el cual se traduce como *Memorias no publicadas*, *Historia Arcana* y relata la historia secreta de Justiniano y su esposa Teodora.[8]

Es posible entender la anécdota como una disposición de la voluntad de una persona para tomar notas, recoger en ellas una experiencia o conjunto de ideas y estructurarlas para alguna finalidad o, en algunos casos, ser un ejemplo. También, se debe reconocer el valor que tiene el compartir experiencias anecdóticas, ya que, al ser relatos breves e inéditos con alguna intención de sentido es muy probable que se puedan encontrar campos de afinidad en las distintas personas.

Con las anécdotas es posible crear esferas más íntimas para trasmitir la verosimilitud de las narrativas de experiencias originales. Tales son relatos directos, no necesariamente pulidos, que resaltan acontecimientos de la realidad en ciertos contextos, los cuales intentan otorgar credibilidad y autenticidad al testimonio del autor. La puesta en escena de una obra como *Confesiones*, cargada de una tensión inherente por su intrínseca vocación globalizante de acercar al hombre a Dios frente a las vicisitudes de la vida real, se auxilia de esta forma de narrativas, para que, a través de los breves testimonios, los lectores recuperen el sentido del valor vivencial.

La anécdota complementa al recuerdo, porque éste remite a una realidad ya experimentada por el autor relativamente fabulada, mientras que en la narrativa se le añade cierto orden además de las referencias culturales o el contexto del autor; incluso, se reflejan sus sentimientos porque la valoración de las situaciones ha cobrado una nueva dimensión. Cuando una obra se nutre de estos breves relatos personales, se le da peso, se profundiza y se añade un valor de perspectiva, lo cual hace que el lector al tender puentes reconsidere su experiencia personal y su reflexión se vea enriquecida.

Si se toma en cuenta la idea que señala María Zambrano (1904-1991) —quien ha abordado en varias oportunidades la obra agustiniana y propone la confesión como género literario y método filosófico—: de "que la inteligencia no funciona incondicionalmente, sino que es sobre unas circunstancias sociales, políticas y económicas como se mueve. Que

---

sentido etimológico, a la Historia, por un lado, y a la expresión de lo inédito por otro (*Anecdota* de Procopio)".

[8] Jesús Gerardo Treviño Rodríguez, "Anécdota, hecho curioso para contar", *Etimologías y mucho más*, *El profe Treviño* [en línea], s. l., 31 de mayo de 2021, https://etimologico.com.mx/varios/anecdota/#menuopen Santiago Rodríguez Castro, *Diccionario Etimológico Griego-Latín del Español*, México, Esfinge, 2006, p. 19

hay en el universo otras realidades no racionales, si quiera sea por el momento, realidades que en determinados instantes parecen cubrir el horizonte del hombre como una gran tormenta de la que no se ve el fin",[9] se puede reconocer, entonces, la importancia que contribuye este método de escritura autobiográfico, donde destacamos la narrativa anecdótica, cuya ventaja es que a través de diferentes fragmentos se puede orientar el conocimiento personal hacia una realidad que a veces resulta enmascarada. Es una forma de tomar en cuenta realidades concretas, necesidades, temores e incluso los pensamientos o consideraciones más complejas, ambiguas o contradictorias que se producen en ciertos momentos de la vida.

En el primer libro de *Confesiones*, al narrar algunos de sus recuerdos, Agustín reconoce la inocencia que poseen los niños y se da cuenta que usualmente son presa de violentas emociones y deseos;[10] probablemente, note que eso que puede ver en cualquier niño, le permita reconocer algo propio, algo que en el momento de su reflexión ya no es capaz de recordar. Dice en *Confesiones*: "yo no me acuerdo, Señor, de haber vivido esa edad; acerca de ella, el relato de otro he creído, y he conjeturado mi comportamiento de entonces viendo a los demás niños. Con todo, aun cuando esta conjetura sea digna de crédito, soy renuente a asociarla con mi vida, la que vivo en este mundo".[11]

También reflexiona sobre el tipo de educación que los niños recibían y las lecciones escolares, las cuales, en ocasiones, se acompañaban de azotes y otro tipo de rudezas cuando no se lograban las expectativas del maestro, métodos que resultarían inexplicables para muchos de los lectores contemporáneos.[12] Al respecto, dice Agustín que, "de hecho, extirpa-

---

[9] María Zambrano "La razón circunstancial y el proyecto de un nuevo hombre", en Jesús Moreno Sanz (ed.), *La razón en la sombra: Antología crítica*, Madrid, Siruela, 2004, pp. 83-84.

[10] José Oroz-Reta, "Séneca y san Agustín", *Augustinus*, Roma, año 10, núms. 39-40, 1965, pp. 295-325.

[11] *Confesiones* I, VII, 11-12, 50-51.

[12] Vid. Libro I de Confesiones, notas al pie de pág. núms. 22, 64, las cuales señalan que tristemente célebre es la severidad con la que los niños, en aquellos días, eran sometidos a castigos corporales por los maestros, como se ve, con la anuencia paterna. Los azotes, por ejemplo, llegaban a provocar heridas. No parece, pues, que haya exageración en estas alusiones a esa costumbre, sobre la que, con el mismo resentimiento, Agustín vuelve sobre ese punto: "No es pequeño castigo la ignorancia o inexperiencia, que los hombres procuran evitar hasta el punto de obligar a los niños con castigos bien dolorosos a aprender algunas artes o las letras. Incluso, el hecho en sí de aprender, razón por la que son castigados, resulta tan penoso que a veces prefieren sufrir los castigos antes que el aprender mismo. ¿Quién no va a horrorizarse, y ante la disyuntiva de volver de nuevo a la infancia o sufrir la muerte, no preferirá morir? El hecho de estrenar la luz de esta vida no riendo, sino entre llantos, es ya una especie de profecía, sin saberlo, de las calamidades en que acaba

mos y arrojamos fuera de nosotros estas cosas al crecer, más no he visto a nadie que, cuando limpia algo, deseche lo bueno en él".[13]

De la misma forma se puede reconocer cierta inocencia en una acción imprudente, como Agustín recuerda en el episodio del robo de las peras. Al leer la anécdota, no se piensa en un ladronzuelo, sino en una circunstancia específica, que, si bien no pretende ser una disculpa, lleva a considerar el suceso más como travesura, donde entran en el juego reflexivo factores como la edad, la influencia que en épocas tempranas pueden tener los amigos, e incluso la necesidad que a veces puede sentir el joven de retar al sistema. Una diversión inocente, un reto, no importa, los hechos al ser comprendidos contextualmente llevan la reflexión personal hacia diversas áreas de consideración con lo cual se pueden alivianar los juicios.

## La anécdota y su vínculo con la persona presentada como una narrativa original

Estos ejemplos señalados, que forman parte de la obra *Confesiones*, pueden ayudar a fundamentar la reflexión sobre el hecho de que, si bien olvidamos muchas cosas que suceden cuando somos niños, existen recuerdos que, aunque no sean conscientes en etapas posteriores, nos predisponen frente a la realidad. Puede decirse que son las piezas que fundamentan el registro emocional con el que cada persona vive, del cual se alimentan algunas respuestas asociadas a algún tipo de valencia. En la conciencia subyacen prejuicios de precaución, aversión o de espontaneidad, según algún atractivo intrínseco. Estas tendencias conductuales que usualmente toman la forma de fondo se pueden convertir en figura e impactar en la manera de conducirnos y en la persona que nos vamos convirtiendo.

La obra de Agustín no necesariamente sigue los lineamientos formales de la gramática y retórica de su tiempo, porque en ella se ve entrelazada la importancia que representa para la persona tanto el proceso de aprendizaje como la lógica de los sentimientos. Por ejemplo, Agustín cuenta con la perspectiva de madurez, placer y deseo que le provocaba leer las historias de Virgilio, pese al sufrimiento que le causó leer la muerte de Dido en la *Eneida* y frente a la dificultad de leer a Homero, por lo complejo que le resultaba el griego.[14] Esta aparente oposición "muestra sufi-

de entrar." Agustín de Hipona, La Ciudad de Dios XXI, 14. Disponible en https://www.augustinus.it/spagnolo/cdd/cdd_21.htm.

[13] *Confesiones* I, VII, 11.

[14] *Confesiones* I, XIII, 20-22, 55-56.

cientemente que, a la hora de aprender, tiene más fuerza el espontáneo deseo de saber que la temerosa necesidad".[15]

Más allá de sus palabras, a través de la narrativa de su experiencia de *La Eneida*, se puede intuir el poder que tienen las imágenes narrativas, específicamente, las que relata Virgilio, las cuales despiertan una carga afectiva, en primer lugar, por el deseo del saber sobre el desenlace de este amor no correspondido; después, por la impresión remanente que deja el sentido de la historia. Así que, ¿cuál es el entendimiento que surge de esta relación?, ¿cómo se puede renunciar a la vida por amor?

La importancia y el peso que se asignó a la tradición narrativa es evidente en la filosofía griega, especialmente porque Platón cuida el tipo de historias que expone a los jóvenes, por las consecuencias que pueden producir en la constitución del carácter. Al igual que él, Agustín sabe que el conocimiento terrenal conjunta dos formas de entendimiento, el de la razón y el de la experiencia, siendo el hombre el intermediario entre ambas. Por ello la relevancia de equilibrar ambos. Ahora bien, no se debe perder perspectiva, que en el caso de *Confesiones* es una autobiografía edificada a través de una narración, que, aunque intenta recuperar momentos originales, de la niñez y juventud, están mediadas por la sensibilidad de un hombre maduro, que a lo largo de sus experiencias y de su desarrollo intelectual posee una conciencia y entendimiento reflexivo íntimamente ligado a valores humanos suprasensibles.

Las anécdotas narradas en dicha obra están impregnadas por una tonalidad emotiva y son dinámicas y capaces de ampliar la comprensión del sentido de las vivencias, según la etapa de la vida que corresponde. El pasado se hace presente cuando el alma vuelve sobre sus pasos para recorrer sus antiguos caminos; por ello, es imposible pensar que el presente no se alce como comparación de las emociones atesoradas del propio pasado.

En el caso de los recuerdos felices, se experimenta un estado de añoranza, un anhelo que induce al deseo de revivir esos momentos de alegría y plenitud. Estos recuerdos no necesariamente cancelan los sentimientos del presente, especialmente si no se transita por un momento de dicha. Mientras que, si se evocan momentos difíciles y complejos del pasado, puede surgir una sensación de alivio, de orgullo al darse cuenta de lo lejos que se ha llegado a pesar de las circunstancias. La reflexión interior hace pensar en la capacidad de superación y resiliencia que cada persona posee, y esto puede contribuir a edificar la esperanza en el porvenir.

Estos relatos de un yo originario, que se encuentra ubicado en dos momentos temporales distintos, añaden una dimensión de mayor profundidad

[15] *Confesiones* I, XIV, 23, 57.

a la narrativa general haciendo más íntima la obra. Las experiencias personales crean puentes emocionales con el propio autor y entre el autor y los posibles lectores, y le permiten identificar ciertas disposiciones afectivas con las propias inquietudes. La conexión entre los relatos anecdóticos en la narración de *Confesiones* abona en la obra no sólo en el ámbito moral y ético, sino que sustenta un proceso discursivo, además de que permite tener una referencia posiblemente de la vida personal de Agustín. Temas y conceptos relevantes del pensamiento filosófico de su época como la anamnesis, la reminiscencia o la memoria se entrelazan con las propias vivencias en la obra para trasmitir el mensaje de Agustín.

La inteligencia auxiliar a través de la recomposición y relación de ideas incrementa la posibilidad de expansión del ser y mediante los ejemplos se recupera la importancia de dar orden al amor, y de la constancia, de la tenacidad en las pequeñas obras, de la motivación, y de la capacidad de tomar notas para legitimar lo escrito, lo que facilita la comprensión de la interioridad agustiniana, por medio de una narrativa envolvente que permite al lector crear conexiones significativas con la obra.

Una de las ideas que subyace sobre el género literario confesional, en la propuesta de la razón poética y en la razón circunstancial de Zambrano, es recuperar "esas razones de amor, porque cumplen la función amorosa de reintegrar a unidad los trozos de un mundo vacío; amor que va creando el orden y la ley; amor que crea objetividad en su más alta forma".[16] También señala que frente al "pensamiento científico, descualificador [y] desubjetivador, [que] elimina la heterogeneidad del ser, es decir, la realidad inmediata, sensible, que el poeta ama [y de la cual] no quiere desprenderse",[17] porque es parte de la realidad propia —realidad que es luz y no sombra para la propia vida; que es intuición y no abstracción—, la confesión como la de Agustín trastoca la imagen del hombre, le añade un dinamismo interno, y lo hace reconocer cosas que lo distraen de su propio centro, al proponer una ruta que precisamente invita a devolver lo que es; es decir, su propia intimidad o el reencuentro consigo mismo.

Zambrano señala que en el género de *Confesiones* se produce una purificación extrema y, usando sus palabras en el reconocimiento de la propia experiencia, surge "un desprendimiento que llega a ser un exorcismo en el que el ser aparta y arroja del corazón lo que le entenebrece".[18] La escritura personal, la de las propias experiencias, representa "el lenguaje de alguien que no ha borrado su condición de sujeto [; es decir,] es

[16] M. Zambrano, "Primera explicitación de la razón poética", en Jesús Moreno Sanz (ed.), *La razón en la sombra: Antología crítica*, p. 89.

[17] *Idem*.

[18] M. Zambrano, "La confesión, la escala de la confesión", en *ibidem*, p. 370.

lenguaje del sujeto en cuanto a tal”[19] lenguaje que es capaz de ofrecer una posibilidad de objetivar el ensimismamiento de una vivencia alojada en el corazón. La escritura y sobre todo la más original abre una ventana en el tiempo, permite su fluir; permite que el sujeto se pierda y se recupere al aceptar la posibilidad del error. En la evocación y objetivación escrita, surge la opción de deslindarse de un yerro con capacidad de engendrar múltiples imágenes especulares que pueden adquirir distintas configuraciones a través de los recuerdos.

Las anécdotas personales muestran momentos del sujeto en su absoluta aceptación de la realidad y hacen uso del tiempo real frente a todo tiempo imaginario. La necesidad de la que la narrativa se alimenta es de la propia memoria subjetiva, que mediante la escritura se convierte en un diálogo entre el autor y su vida, entre el autor y el oyente o el lector que la recibe; el evento crea puentes entre una soledad capaz de crear y una comunidad a la que se dirige. *Confesiones* y sus breves anécdotas plantean el problema de la transparencia de corazón, dejan al descubierto las diferencias que existen entre las emociones y sentimientos, hablan de la distensión de un corazón capaz de reflexionar e invitan a buscar la verdad y dejarse transformar por ella.

## Conclusión

La conexión que puede establecerse entre la anécdota personal como una dimensión antropológica y *Confesiones* es relevante debido a que esta obra consiste en una recopilación de perspectivas cruciales, pero en distintos momentos de la vida de un hombre, con el añadido de estas breves historias originales que pueden catalogarse como anécdotas, las cuales, por ser narrativas originarias y circunstanciales, permiten profundizar para lograr una mejor comprensión, interpretación y apreciación del autor y de sus experiencias en su descubrimiento del camino de la fe.

A través de estas historias, se recupera la figura del Agustín humano y se establecen puentes de acercamiento a la idea de persona en su complejidad real, logrando crear ámbitos de relación y empatía con el lector, al establecer una conexión emocional entre las experiencias humanas a lo largo de las diferentes etapas de la vida. Esto permite comprender a Agustín como un individuo de su tiempo, con vivencias en las que existen luchas interiores y exteriores, dilemas que resultan esenciales para entender la fuente y profundidad de sus reflexiones, además de la relación que va configurando una persona a partir de ellas con Dios.

[19] M. Zambrano, “La confesión, género literario”, en *ibidem*, p. 374.

Si bien la experiencia religiosa es del tipo personal, específicamente, en Confesiones, las anécdotas de Agustín proporcionan al lector la oportunidad de apreciar los motivos que los contextos específicos facilitan en la evolución de su fe como las enseñanzas de la madre, la importancia de la intersubjetividad en la relación de amistad, la conciencia del yo, la fragilidad de la vida o el sentido que puede orientar las decisiones frente a la muerte. Cuando se vinculan los eventos y las experiencias personales comunes con sus reflexiones teológicas, ya en la etapa de madurez, Agustín logra que en el lector se produzca una contextualización más profunda de su viaje espiritual.

La obra de Agustín verdaderamente conjunta una variedad de ámbitos antropológicos que pueden acercar a la verdad mediante las experiencias anecdóticas, las cuales entrelazan historias para dar un sentido único a la experiencia vital humana. También consigue revelar las experiencias frente a las circunstancias que generan un impacto en cómo una persona se comprende a sí en relación con el mundo y cómo constituye su fe y el sentido que le otorga a la propia vida. En la narración de sus anécdotas, logra ilustrar conceptos filosóficos y teológicos abstractos al asociarlos a experiencias tangibles, lo cual facilita el entendimiento de esas ideas complejas.

Las historias anecdóticas funcionan como pequeños puntos de inflexión que ayudan a ordenar, explicar y ejemplificar la comprensión reflexiva de ámbitos de la vida, al mismo tiempo que abonan a la relación intersubjetiva con los lectores. En el caso de la obra agustiniana, las narrativas contribuyen al entramado creando un hilo conductor, acompañante de los diversos episodios que conforman la estructura vital de la obra, la cual permite llegar a una comprensión más cercana de la relación de una persona con Dios.

La narrativa anecdótica abona a la investigación antropológica porque amplía a la consideración de la persona aspectos singulares, originales e inéditos, de su propia vida. Está basada en experiencias reales, aunque como dice Ricoeur "por la identificación del sujeto con fuerzas transubjetivas no es en la conciencia ni en el sujeto, ni siquiera en la relación dialogal del cara a cara con el otro, donde encuentra ese hilo de continuidad, sino en la fidelidad a una dirección elegida".[20] En las narrativas personales, sean inéditas al modo de las anécdotas o autobiográficas, se pueden

[20] Paul Ricoeur, *Amor y Justicia* (trad. de Tomás Domingo Moratalla), Madrid, Caparrós, 2001, p. 93.

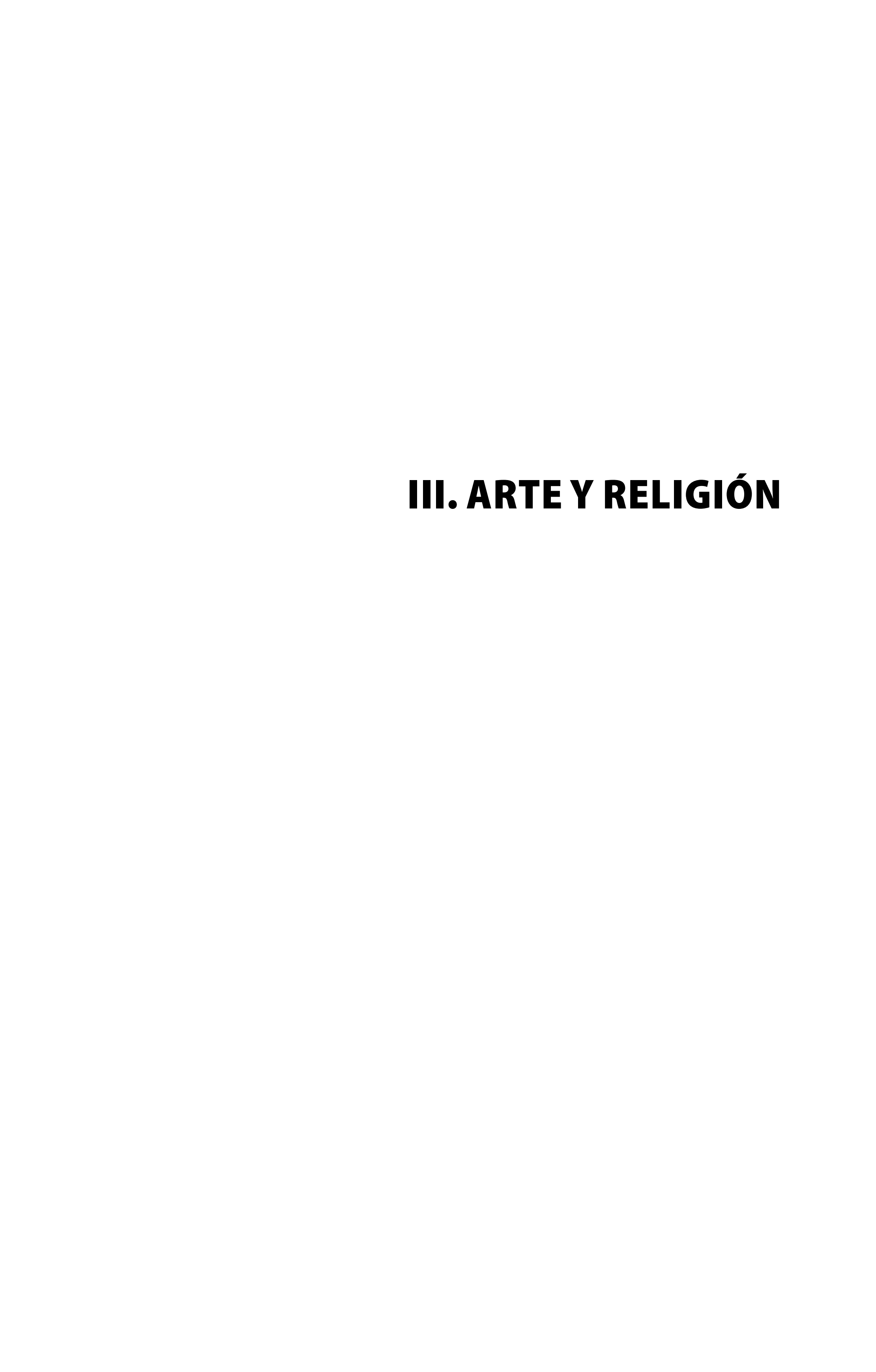
encontrar los elementos inherentes de una fenomenología hermenéutica de la persona: el lenguaje, la acción, la narración y la vida ética.[21]

El balance de la narrativa, la honestidad y fidelidad de las historias, en la medida que son anecdóticas, aún más cercanas a episodios que vale la pena contar, crean una continuidad de la persona, es decir, la fijan de alguna forma en el tiempo. Si bien la narrativa sirve para dejar al descubierto una identidad, también señala lo que me distancia del otro. La narrativa anecdótica o personal puede funcionar como modelo ético, incluso para el sí mismo, porque es una declaración, en cierta medida objetiva, de la propia intencionalidad e iniciativa, mediante ciertas circunstancias de relación con el mundo.

El enfoque de este artículo invita al lector a considerar la anécdota a través de la escritura autorreflexiva como una vía que coadyuva a orientar el conocimiento de la propia persona, al explorar además de los actos y circunstancias, los afectos y sentimientos, las necesidades e inquietudes, que se hacen presentes en momentos determinados. Las experiencias singulares enriquecen la comprensión de la totalidad de la vida y también se acercan a la verdad, al establecer puentes emocionales entre el autor y el escrito, lo que permite identificar en sí mismo disposiciones relacionales, afectivas y cognitivas.

La narrativa anecdótica permite que se revele la conexión que surge entre los relatos personales y los temas filosóficos-antropológicos clave de cualquier época, por ejemplo, las consideraciones que surgieron en la Antigüedad, el Medioevo e incluso la Modernidad, como la memoria, identidad, afectos, intersubjetividad, diálogo y demás. Que se entrelacen las narrativas singulares con los conceptos por medio de la reflexión enriquece el proceso discursivo, lo cual ofrece una visión más íntima y real de la vida personal.

[21] *Ibidem*, p. 98.



# III. ARTE Y RELIGIÓN

# OBJETOS SAGRADOS: IMÁGENES, PIEDRAS, VESTIDOS, DISFRACES, MÁSCARAS Y EXVOTOS, EN LA PROVINCIA DE CHIMBORAZO, ECUADOR

## SACRED OBJECTS: IMAGES, STONES, DRESSES, COSTUMES, MASKS, EX VOTES..., IN THE PROVINCE OF CHIMBORAZO, ECUADOR

Luis Fernando Botero Villegas*

Resumen El artículo se aproxima a algunos de los objetos importantes —vestidos, disfraces, máscaras, piedras, imágenes y exvotos—, para ser tomados en cuenta en la relación considerada necesaria entre la comunidad y los entes benefactores, sean santos, santas, vírgenes, Dios, antepasados o seres tutelares. Esos objetos son vistos y reconocidos de manera mediatizada, es decir, más allá de lo que aparentan, pues son medios que permiten la hierofanía o manifestación de lo sagrado y, por lo mismo, portadores de beneficios para la reproducción económica, cultural e identitaria del grupo. Asimismo, son signos que obtienen un ropaje simbólico para decir o expresar algo a las personas e inducirlas a comportarse de tal o cual manera durante la vida cotidiana o durante festividades, celebraciones y ritos.

* Universidad Técnica Particular de Loja, Loja, Ecuador.

Abstract The article approaches some of the objects considered important —dresses, costumes, masks, stones, images, ex-votos—, to be considered in the relationship seen as necessary between the community and the benefactors, be they saints, saints, "Virgins", God, ancestors or tutelary beings. These objects are looked at and recognized in a mediated way, that is, beyond what they appear to be, they are means that allow hierophany or manifestation of the sacred and, therefore, bear benefits for economic, cultural and economic reproduction. group identity. They are also signs that obtain symbolic clothing to say or express something to people and induce them to behave in this or that way during daily life or during festivities, celebrations and rites.

Palabras clave
Reproducción económica, hierofanía, identidad, fiestas, simbolismo, seres benefactores

Keywords
Economic reproduction, hierophany, identity, religious festivals, symbolism, benefactors.

Autores como Marzal[1] hacen referencia a determinado tipo de prácticas religiosas que no se dirigen directamente a Dios, sino a seres intermediarios —Virgen, santos, espíritus o Jesucristo— que, según los feligreses, garantizan una respuesta más pronta y eficaz al ser invocados. Tal vez parezca que, aunque los indígenas puedan concebir a Dios como alguien lejano, éste se acerca a ellos precisamente por medio de seres espirituales intermediarios.

Sin embargo, no se trata, como creen algunos, de que los indígenas o los mestizos cuestionen la superioridad de ese Dios quien es considerado Creador, Padre, juez y defensor, sino que recurren a estos seres porque los consideran próximos a Dios y cercanos a los hombres.

Del mismo modo, estos seres pueden ser simbólicamente representados mediante imágenes, lo que aumenta la cercanía y, de alguna manera, garantiza que sus plegarias sean escuchadas. En otras palabras, como Dios no puede ser representado en forma alguna pero sí sus intermediarios, tanto indígenas como mestizos a menudo acuden a estas representaciones simbólicas para acceder más fácilmente a los beneficios divinos.

[1] Manuel María Marzal, *La transformación religiosa peruana*, Lima, Pontificia Universidad Católica del Perú, 1983.

Siempre necesitados de símbolos, hombres y mujeres sienten la cercanía de Dios a través de los seres representados por las imágenes, y entienden, que pueden aproximarse a él mediante dichas representaciones. Por eso es tan frecuente observar a indígenas que antes de encender una vela frente al santo de su devoción (incluyendo la Virgen y Jesucristo) la froten sobre su cuerpo o adhieran a ella pelos o lana de animales.

La lógica concreta de los indígenas —muy diferente de la lógica racional del no indígena— fundamenta este comportamiento religioso. Heredero de una forma de pensar basada en la abstracción y el racionalismo, el hombre occidental, poseedor de una enorme confianza en las posibilidades tecnológicas y científicas, suple los medios externos simbólicos por conceptos abstractos que, a su vez, reemplazan la mediación simbólica existente en las manifestaciones indígenas. En otras palabras, no es que los indígenas estén privados de la capacidad de abstracción, sino que, en su lógica específica, utilizan elementos de la cotidianidad que forman parte de su universo para ponerse en contacto con Dios.

En la mayoría, las personas de racionalidad científico-técnica interiorizan el sentimiento religioso y lo convierten en algo privado, individual. En cambio, los indígenas exteriorizan su relación con lo divino a través de las frecuentes prácticas rituales y elementos simbólicos visibles como cruces, imágenes, lugares y demás.

En el mundo andino, este tipo de objetos para ofrendar a las deidades tiene una larga historia y, con el transcurso del tiempo, pese a las pretensiones de la sociedad envolvente y de la institución eclesiástica, las prácticas religiosas y los objetos en ellas utilizadas, gozan de muy buena salud.

El calendario ceremonial inca establecía una homología entre los ciclos de los fenómenos naturales, de los astros y de las estaciones, de la reproducción animal y vegetal, y de la reproducción de los hombres y de sus instituciones, lo que marcaba el paso de una etapa a otra de los periodos naturales y sociales. En el marco de cada una de las doce ceremonias relacionadas con los meses del calendario lunisolar, los incas celebraban sacrificios. La naturaleza de las ofrendas variaba según las ceremonias; podían ser hombres, mujeres, niños, llamas, cocas, objetos de metales preciosos, oro, plata, cobre, conchas de *Strombus* y de *Spondylus*, tejidos, primicias de las cosechas, o una parte de todo lo que había sido producido y gozado en el transcurso del año.[2]

[2] Anne Marie Hocquenghem, "Sacrificios y calendario ceremonial en las sociedades de los Andes centrales", en Jean-Pierre Chaumeil, Roberto Pineda Camacho y Jean-François Bouchard (eds.), *Chamanismo y sacrificio. Perspectivas arqueológicas y etnológicas en sociedades indígenas en América del Sur*, Lima, Instituto Francés de Estudios Andinos, 2005, pp. 75-104.

Una de las características que diferencia al hombre de las demás especies es aquella tan importante de ser un productor de cultura y, dentro de ésta, fabricante de símbolos. Es decir, se relaciona con otros hombres no de manera inmediata, sino mediatizada precisamente por los símbolos, expresión inequívoca de la cultura.

Dentro de los diversos símbolos producidos por el hombre están aquellos que median su relación con lo que consideran una realidad sobrenatural y la expresan ante los demás. Por lo tanto, los símbolos religiosos siempre son medios de relación con otros hombres. Generalmente, cualquier tipo de símbolo tiene necesidad de expresarse o manifestarse en algo que sea captado por los sentidos o, al menos, que haga referencia concreta a una realidad determinada, aunque ella misma no pueda ser palpada sensorialmente. De ahí que los símbolos, para aparecer como tales, se manifiesten a través de objetos materiales, sonidos, figuras, entre otras cosas.[3]

Ahora bien, lo específico de los símbolos religiosos es que se encuentran en un contexto particular: lo sagrado y lo religioso, y están cargados de un sentido del cual no participan otros símbolos.[4]

Surge, entonces una pregunta: ¿Qué hace que los símbolos religiosos sean tan específicos? Por lo general, estos símbolos se hallan dentro de actos modelados que, realizados en un grupo, ponen a éste en relación con la divinidad y a los hombres entre sí. Estos actos modelados son los ritos.

---

[3] Un símbolo puede definirse como un fenómeno físico (tal como un objeto, un artefacto, una secuencia de sonidos) que tiene relación necesaria con las propiedades del fenómeno que los soporta. Los hombres simbolizan, esto es, confieren significados a fenómenos, en casi todos los aspectos de su vida. *Vid.* Ralph Beals y Harry Hoijer, *Introducción a la antropología*, Madrid, Aguilar, 1973, pp. 278-279.

[4] Dice Eliade: "Un símbolo religioso trasmite su mensaje aun cuando no se le capte conscientemente en su totalidad, pues el símbolo se dirige al ser humano integral, y no exclusivamente a su inteligencia. El simbolismo desempeña un papel considerable en la vida religiosa de la comunidad; gracias a los símbolos, el mundo se hace 'transparente', susceptible de 'mostrar' la trascendencia." *Vid. Lo sagrado y lo profano*, Madrid, Guadarrama, 1973, pp. 111, 112.

Los símbolos religiosos pueden ser verbales —tales como los nombres de dioses y espíritus, ciertas palabras, frases o canciones—, y se cree que contienen algún poder sobrenatural. Los mitos o narraciones sagradas tienen un poder sagrado en sí mismos. El simbolismo religioso puede expresarse también en objetos materiales: máscaras, estatuas, pinturas, vestuario, decoraciones corporales o en objetos del ambiente físico. En el ritual religioso, todos estos medios simbólicos son usados para expresar ideas religiosas. En razón de que las ideas religiosas son muy complejas y abstractas, necesitan una representación simbólica para ser captadas. *Vid.* Nanda Serena, *Antropología cultural. Adaptaciones socioculturales*, México, Iberoamérica, 1987, pp. 277 y *ss.*

## Imágenes de santos y santas

En su Nueva Crónica, Guamán Poma de Ayala menciona acerca de los oficios artesanales coloniales. En primer lugar, a partir de la lámina 673 [687] señala: "Pintor: los artificios, pintor, escultor, entallador, bordador, seruicio de Dios y de la Santa Yglecia, englobando los oficios dentro de la esfera de la evangelización". En la foja siguiente el cronista andino señala que [...] "uiendo *las santas hechuras*, nos acordamos del seruicio de Dios [...] Y ancí en las yglecias y templos de Dios ayga curiucidad y *muchas pinturas de los santos*".[5]

Por ser esta comunidad cercana a la de Sicalpa Viejo, "realizan la fiesta [d]el ocho al diez de agosto de cada año. Esta fiesta [la] realizan de la siguiente forma: los de esta comunidad solicitan al párroco *le lleven a los santos* en forma de procesión, y allí en unión celebran la fiesta. Pero *para dichos santos* existen los priostes y los pindoneros que son nombrados por los fundadores".[6]

"El viernes, el que tiene que dar ropa, gallo *y los fundadores con los santos* llegan a la casa del prioste. También el del acordeón".[7]

"En la comunidad de San Pedro (Cacha), hacen la procesión el día de la fiesta. Algunas jovencitas ataviadas para la ocasión y precedidas de la banda o bandas (cada pendonera va con una banda) transportan sus respectivos pendones. Las demás personas *llevan imágenes de santos o cruces*."[8]

"En las parroquias, el viernes Santo o en la noche se realiza la media misa, luego la *procesión con los santos de la iglesia*; el sábado en la noche también hacen la procesión y luego a las doce de la noche la Santa Misa y bendición del agua."[9]

Cabe mencionar que, aunque la fiesta es de Pentecostés, como en otras fiestas, tienen la costumbre de llevar a la misa *imágenes de santos, de la Virgen o del Niño*, para que "oigan" la misa.[10]

En las Constituciones Sinodales de 1594, promulgadas en Quito por el entonces obispo Luis López de Solís, en la tabla de fiestas que se ha

---

[5] Paula Martínez y Alberto Díaz, "Entre el cielo y el infierno: cofradías de indios en el Cusco y el programa iconográfico de las postrimerías (siglos XVI y XVII)", *Estudios atacameños*, Antofagasta, Chile, núm. 61, p. 53. Las cursivas son mías.

[6] Luisa Inca, *Culluctús. Trabajo de antropología*, Instituto Normal Superior Bilingüe "Jaime Roldós Aguilera", Colta, 1985, p. 10. Las cursivas son mías.

[7] San José de Chacaza, Entrevista del autor (EA). Las cursivas son mías.

[8] EA. Las cursivas son mías.

[9] Fondo Documental Diocesano de la Diócesis de Riobamba. *Vid*. Fanny Yucaylla, *Comunidad de* "*Guerra Loma*", Instituto Normal Superior Bilingüe "Jaime Roldós Aguilera", Colta, 1985, p. 11. Las cursivas son mías.

[10] EA. Las cursivas son mías.

de tener en cuenta para su celebración, aparece ya la obligación de hacer un sermón especial los días *dedicados a ciertos santos* como san Pedro, san Pablo o san Juan, y otras festividades que se consideraban fundamentales para el calendario litúrgico anual.[11]

Otra forma de luchar contra el maligno fue bautizar ciertas expresiones religiosas: si los indígenas adoraban un árbol o una roca, *se colocaba una imagen sagrada en el lugar*, especialmente imágenes de la madre de Dios. En el sitio donde se levantaba un adoratorio o se veneraba como lugar sagrado (huaca), se edificaba una iglesia, capilla o ermita. Si los indígenas celebraban ciertas fiestas en determinadas fechas, las dirigían a un santo patrono, lo cual no mostró dificultades, pues el cristianismo occidental estabilizó su liturgia en el Imperio Romano, cuya sociedad tenía un origen agrario —al igual que las andinas—, por lo que los tiempos fuertes giraban alrededor de los solsticios y equinoccios. En las fiestas, se permitían los bailes y los indígenas danzaban en honor a los misterios del Cristianismo, sobre todo de la Eucaristía. Asimismo, los misioneros adaptaron letras con contenidos de la doctrina cristiana a la música de cantos indígenas.[12]

Sin indagar en el contexto que produjo el reemplazo de los espacios y seres sagrados indígenas por los de la imaginería cristiana, notamos que, según lugares y circunstancias, algunos santos, a través de sus imágenes, son más invocados que otros. Por ejemplo, en algunas partes, se invoca a san Marcos al momento de uncir la yunta, y en otras, se invoca a san Isidro. No es fácil encontrar el sistema de asociación que subyace en la elección de determinado santo y no de otro, pero, aunque en algunos casos puede parecer evidente, también hay algún margen de error. Por ejemplo, san Marcos, quien —como decíamos— es invocado al momento de preparar los bueyes para el arado, puede estar asociado a la imagen que la Iglesia ha difundido, pues en ésta es representado con un toro a lado.

¿Será correcta esta apreciación? No lo sabemos, y, aunque es difícil afirmarlo categóricamente, Lévi-Strauss nos puede dar una idea de lo complicado y sorprendentemente ricas que pueden llegar a ser estas asociaciones entre los indígenas.

Según él, los osagos representan a los seres y a las cosas en tres categorías asociadas al cielo (sol, estrella, grulla, cuerpos celestes, noche,

---

[11] AA.VV., "Los sínodos de Quito del siglo XVI", *Revista Instituto de Historia Eclesiástica Ecuatoriana*, Pontificia Universidad Católica del Ecuador, Quito, núms. 3 y 4, 1978, p. 50. Las cursivas son mías.

[12] Carlos Freile, *La iglesia ante la situación colonial*, Quito, Abya-Yala, 2003, p. 19. Las cursivas son mías.

constelación de las Pléyades y demás), al agua (mejillón, tortuga, un junco, niebla, peces, etcétera) y a la tierra firme (oso, negro y blanco; puma, puerco espín, ciervo, águila, etcétera). La posición del águila sería incomprensible, si no conociésemos la marcha del pensamiento de los osagos que asocia al águila con el relámpago, al relámpago con el fuego, al fuego con el carbón y al carbón con la tierra: así pues, como uno de los "amos del carbón", el águila es un animal "de tierra".[13]

Es preciso encontrar el juego de relaciones o el sistema de asociaciones existente para hallar sentido a aspectos como el descrito de la relación entre san Marcos y el uncir de los bueyes. Otros indígenas no invocan a san Marcos, sino a san Isidro; en este sentido, aunque no parezca evidente tenemos que hilar delgado. Tengamos presente, de nuevo, que las asociaciones ocurren sobre la base de un raciocinio específico indígena diferente del nuestro. Encontramos comunidades en las cuales participan de un mismo santo como patrono y a quien se invoca frecuentemente, como el caso de san Pedro en Guamote; pero también se da el caso, más habitual, en el que cada comunidad tiene su santo específico dotado de virtudes; por ejemplo, san Agustín, María Magdalena o san Vicente.

Cabe reflexionar si la devoción a un determinado santo está en relación con sus virtudes o, si más bien, lo que está en juego es la construcción de identidad, el sentido de pertenencia y la diferenciación de un grupo respecto a otro.

Planteo esto porque, en cierta parroquia de la provincia —por poner un caso—, existe una comunidad que, por circunstancias históricas, se dividió, y una sección se desprendió dando origen a una nueva comunidad que tomó otro nombre. La relación entre ambas es irregular; en algunos momentos se llevan bien, pero en otros existe una gran tensión. En diferentes fechas, ambas rinden culto a san Agustín. Dicho de otra forma, sociológicamente las comunidades se sienten distintas, aunque religiosamente invoquen no sólo al mismo santo, sino a la misma imagen. El culto religioso tiene que darse por separado como si, al fraccionarse la comunidad, los favores invocados al santo también debieran obtenerse con prácticas culturales y litúrgicas en momentos diferentes. De hecho, cada comunidad celebra su fiesta en días distintos, pero utilizando la misma imagen que se encuentra en la comunidad original, siendo prestada cuando la fiesta del santo se celebra en la comunidad nueva.

También sucede que comunidades diferentes se aglutinan en determinadas épocas del año para rendir culto a la imagen que se encuentra

[13] Claude Lévi-Strauss, *El pensamiento salvaje*, Bogotá, Fondo de Cultura Económica, 1997, pp. 92-93.

en una de ellas. Los priostes o encargados de realizar la fiesta pertenecen a diversas comunidades, pero por turno deberán desplazarse con comida, bebida, banda musical y otras cosas, al sitio donde la imagen del santo reposa permanentemente.

En estos casos, la fiesta dura varios días y se dedica cada día a los priostes de una comunidad distinta. Aunque la fiesta o el culto estén dedicados "oficialmente" a un solo santo, muchos indígenas llevan imágenes de la Virgen, de Jesús del Gran Poder y de los santos de su devoción para que "oigan la misita" colocando sus imágenes —sean cuadros o imágenes de bulto— sobre el altar o en un lugar cercano a éste.

Marzal considera que en las imágenes cristianas los indígenas siguen rindiendo culto a sus antiguas *wakas*. Acerca de esto podríamos lanzar una pregunta, aunque de momento no podamos contar con la respuesta apropiada: ¿serán las cosas como afirma Marzal o históricamente se ha dado un proceso donde el santo actual se ha manifestado para los indígenas con una mayor eficacia que aquella de las antiguas *wakas*? Si es así, el culto ya no estará dirigido a esas *wakas* con nuevos nombres y representaciones, sino al santo que, debido a su cercanía con Dios, puede obtener de éste los favores pedidos. Es decir, la eficacia del santo está en relación directa con la fe que actualmente los indígenas tienen en Dios.

En cambio, si nos basamos por completo en lo afirmado por Marzal, deberíamos pensar entonces que la imagen o representación que el indígena de hoy tiene de Dios o de la divinidad no ha variado mucho con el transcurso de los siglos, lo cual es imposible, si nos atenemos a lo estudiado por la historia de las religiones. La morfología de lo sagrado nos habla de transformaciones importantes en todas las religiones.

Por eso, pienso que, en virtud de lo que he venido argumentando, la concepción de los indígenas actuales sobre Dios y los santos, así como acerca de sus propias referencias religiosas es no sólo formal, sino muy distinta de la de sus antepasados. Por supuesto, esto no quiere decir que los indígenas tengan una concepción de Dios a la manera del hombre occidental, pero sí podemos afirmar que el Dios en el cual creen los indígenas de Chimborazo está muy cerca de ser concebido, como se vio antes, como creador, protector y defensor, a quien sus hijos pueden acercarse confiados. Supongo que, a través de la historia y del contacto con personas allegadas a la Iglesia católica, los indígenas encuentran en Dios —con todas las versiones que pueda haber en cuanto a su concepción—un ser no próximo a las retaliaciones, sino más bien invocado correctamente, lo que favorecerá a su debido tiempo, con las prácticas rituales.

Quien haya entrado a la capilla católica de algunas comunidades indígenas o en sus propias casas advertirá la presencia de innumerables

imágenes de santos (en ciertas partes, unos 15 o 20). Probablemente, esto guarde relación con la diversidad de favores que se espera obtener de ellos; tal vez podría hablarse de una especialización en los santos; dicho de otro modo, según estiman los indígenas, cada santo puede otorgar un determinado favor, de la misma manera como se piensa en el mundo mestizo con san Benito, san Antonio, san Judas Tadeo, san Juan de Dios o santa Bárbara, por ejemplo. Se prefiere la imagen de tal santo, porque, a lo mejor, su presencia ha sido invocada de una generación a otra y los antepasados del grupo eran prolijos en ensalzar las virtudes de él.

Asimismo, en el panteón andino, por lo menos en el incario, había divinidades especializadas en determinados fenómenos atmosféricos o en elementos que tenían que ver con la productividad y fecundidad de la tierra. De igual modo, podemos aventurar la idea de que la diversidad de santos invocados por los indígenas de Chimborazo guarde relación con esos favores especializados que se desean obtener de ellos. En este sentido, los llamados *calendarios agrofestivos* o *agrorrituales* pueden dar alguna apreciación al respecto.

Ahora, vamos a referirnos no tanto a las ideas o creencias que los indígenas poseen sobre los santos o sobre las deidades, sino a aquellos objetos que los representan, ya sea una pintura, una imagen de bulto o una estatua.

La gente pasea la imagen del Señor de Cobshe, de san Francisco, de san Pedro o cualquier imagen que visite las comunidades: les "hace andar" por las chacras o visitar el corral de los animales. A la imagen "se le hace cargar" un atado de cebada o de granos, en general —sean tiernos o maduros—, o se pone un poquito de tierra al pie de la imagen, para que favorezca y cuide las chacras o los animales. Lo mismo se hace en las romerías.

A la romería se lleva velita según el lugar que sea. Con ella se va limpiando todo: los animales, la casa, la chacra, las personas, los corrales, los potreros, las semillas. Además, se llevan otras velas para oír misa. Cada una debe representar una señal: pelo, lana, pedazos de hilos u otra señal, según la intención que tenga. También se hace una cruz en la vela, se enciende y se encarga la "imagencita", que se lleva como intención. Ahí se espera hasta que se consuma, para ver cuál será la suerte.

Cada lugar sagrado o imagen (santito) tiene su especialidad: unos son para el ganado mayor: vacas (San Luis, en Guasuntos), caballos (Santiago Apóstol, en Sibambe), ovinos, porcinos (Uti Cruz) y demás; otros, para especies menores: cuyes, conejos, gallinas, etcétera; otros, para la fortuna (Umamuyuna, San Nicolás, en Chunchi), o para que a los migrantes les vaya bien en los viajes (San Luis, la Virgen de Pumallacta), para la salud (Señor de Palmira) o para los linderos y problemas de la tierra (Señor de Cobshe). A las romerías se lleva también el *puku* o vela, que se elabora

con el sebo de alguno de los animales que se ofrece a Diosito, para que dé más, cuide y libre de las enfermedades. En una *tazonita* de metal o de barro, se pone una mecha para que se consuma. Incluso se puede hacer con el sebo de los animales "robados".[14]

## Los disfraces, vestidos, máscaras y otros objetos durante las fiestas de Carnaval, *Corpus Christi* y en otros momentos

Escuchemos primero los testimonios de los informantes.

Este evento consiste en una romería al cerro, a la cual asisten muchos indígenas de Licto, Punin, Flores, San Luis, Colta, Columbe, Guamote, Cebadas y, naturalmente, Cacha. Continuas caravanas de hombres, mujeres y niños se acercan al cerro sagrado por varias direcciones, desde las seis de la tarde hasta las cuatro del siguiente día. Por la noche, este santuario, sin ninguna construcción, presenta un ambiente de misterio impresionante. El cerro se ve poblado por varios grupos de indígenas, todos separados. Al llegar en fila india, se acercan a la cruz de madera de dos metros de alto pintada de verde, la cual tiene la inscripción "Salva tu Alma"; los romeriantes la tocan, la besan y, en alguna rendija, todos tratan de meter lana, cerda o plumas. Algunos dejan unas monedas sobre el brazo de la cruz.[15]

Siempre vienen a visitar al padre, a la madre, a las familias; regresan. Recuerdan a nuestro señor Jesús de Alajahuán y vienen para hacer un programita o una fiestita; siempre van revolcando, poniendo la velita, el cebito de animales. Van saludando; algunos van tomando cervecita […] De ahí, ya regresamos el jueves a la casa; nos arrepentimos, lloramos y se van las familias a trabajar; nosotros [nos] quedamos llorando. Que Diosito ayude, que el señor Jesús de Alajahuán nos proteja. Así pasamos después de la fiesta."[16]

El significado sagrado de la fiesta adquiere relevancia, y también está relacionado con el sentido profundo del lugar. En Alajahuán, se venera a Jesús, pero no puede negarse el significado ancestral del cerro y de la piedra que están en el interior de la iglesia. Cabe mencionar que en la devoción de la gente se entremezclan las creencias cristianas con prácticas como la

[14] EA.

[15] Natalia del Carmen Guashpa Bastidas, *Propuesta para la implementación de un centro de interpretación cultural para el Centro Turístico Pucara Tambo, Parroquia Cacha, Cantón Riobamba, provincia de Chimborazo, Riobamba*, Chimborazo, Escuela Superior Politécnica de Chimborazo, 2012, pp. 71-72.

[16] Entrevista a B. L., en Shirley Andrea Naranjo Silva, *Diseño de productos turísticos culturales para la promoción turística de la parroquia Cacha perteneciente al Cantón Riobamba, provincia de Chimborazo*, Riobamba, Universidad Nacional de Chimborazo, 2015, p. 94.

de llevarse tierra del cerro o acariciar la piedra. "Durante el año, hay dos celebraciones, en las que una gran cantidad de devotos llega hasta el lugar. Se trata del Carnaval y el Corpus Christi […] Este hogar sagrado ha sido desde qué tiempos… desde tiempos de abuelito."[17]

Si bien la celebración del *Corpus Christi* es una fiesta de origen cristiano, reviste rasgos de originalidad indígena antes, durante y después de su celebración. Aunque la cantidad de personas que realiza este evento es menor que la que acude al Carnaval, la asiduidad de sus participantes nos habla de la importancia de la relación que se guarda en el ámbito religioso, pero también económico. El hecho de que sea en el cerro y no en otro lugar, vuelve única esta celebración. El Señor de Alajahuán actúa en beneficio de los que creen en él, ya que éstos demuestran su fe en estas festividades y peregrinaciones.

Antes de la misa, la gente pasa delante de la imagen, conversa con el Señor, le cuenta sus inquietudes y deja alguna ofrenda para que sea invertida en el mantenimiento del lugar. Pasa una vela o un cirio sobre la imagen y luego la enciende con el deseo de que sus peticiones sean escuchadas.

Además del simbolismo del gallo —el cual se manifiesta mediante las llamadas varas de gallos o los colgantes de la ropa de los asistentes—, en estas fiestas se utilizan disfraces, máscaras o caretas.

En general, el disfraz se ha entendido históricamente como una manera de trascender lo que cotidianamente se es. Las personas se transforman por medio de un disfraz o vestido para jugar o desempeñar un rol específico en un evento particular. A su vez, el personaje encarnado mediante el disfraz es símbolo de algo, como los casos del curiquingue y del abuelo, lo cual se testifica por uno de mis informantes.

> Los curiquingues representan [el] vuelo, un vuelo alto donde se celebra la libertad [puesto] que son libres porque vuelan alto. Entonces [también representan] la libertad, la reconciliación entre familias, el respeto, porque hace que las familias enojadas en esas fiestas busquen reconciliación. También hay el lobo andino; siempre está en contacto porque es un ser especial dentro de esas montañas. En carnaval, hay un personaje que se viste de abuelito, de cosas usadas, recolecta cosas viejas de cada casa y pasa dando consejos a la comunidad deseando que vivan bien, que el Año Nuevo sea un buen año de reconciliación.[18]

[17] *Ibidem*, p. 95.
[18] EA.

Esos personajes tienen un sentido específico dentro del conjunto de otros personajes que interactúan, creando lo que podría llamarse *sistema simbólico* en concreto durante el programa o evento que se desarrolla. Tanto histórica como culturalmente son reconocidos, pues tienen una función específica dentro de la celebración que, en el caso de las comunidades indígenas, va más a allá de lo lúdico y se convierte en sagrado, es decir, algo que se inscribe en el contexto de lo cultural y religioso, como los ritos de fecundidad o de intensificación.[19]

Hace ya algunos años, en la hacienda de Galte-Palmira, en la capilla, había una imagen de san Carlitos, vestido con una camisa, pantalón blanco y sombrero; estaba montado en un caballo y tenía en los brazos un gallito blanco. Los días de Carnaval, san Carlos "amarcado"[20] por sus devotos, salía a recorrer y bendecir los huertos. Para venerar a san Carlitos y al Niño Jesús, el "Domingo de Carnaval" había priostes e indios disfrazados.

Taita Carnaval y Mama Shalva son representaciones del Rey Carlos y la Reina Isabel de España, superpuestos como santos de la fertilidad y productividad. Shalva es la alteración fonética de Isabel.

El uso de máscaras genera un cambio en la identidad del sujeto, en función de un conjunto de creencias y prácticas que varían según el grupo que las utilice. Aquellas que son consideradas habitadas por espíritus vehiculizan el contacto entre los humanos y los poderes espirituales, en tanto que los protegen de las fuerzas incontrolables, de la naturaleza circundante y el cosmos misterioso y lejano.

La máscara cumple múltiples funciones según el momento histórico y la localización geográfica en que despliega su accionar —ritual y religiosa—, opera manteniendo el equilibrio entre los poderes supraterrenales y la estructura de la sociedad, a la vez que está rodeada de un halo de misterio. No es casual que muchas máscaras de las culturas precolombinas hayan sido destruidas por los misioneros en la época de la Colonia, aunque su uso todavía persiste, por ejemplo, en México durante los festivales de santos.[21]

---

[19] El rito de intensificación llama y promueve que aquello que se constituye como fundamental para la vida de la comunidad no se termine, que continúe, que tanto la reproducción física como cultural se siga dando dentro del grupo, *vid.* Luis Fernando Botero, *Chimborazo de los indios. Estudios antropológicos*, Quito, Abya-Yala, 1990, p. 108. Los ritos de intensificación están encaminados al bienestar del grupo o de la comunidad por encima del individuo, y tienen metas bastante explícitas como incrementar la fertilidad de las sociedades agrícolas o la disponibilidad de la caza entre los grupos cazadores y pescadores. También son realizados para mantener los lazos entre el muerto y los vivos, como en el caso del culto a los antepasados. *Vid.* N. Serena, *op. cit.*, p. 290.

[20] Cargado en los brazos.

[21] Anabella Loy, "La máscara: entre lo oculto y lo visible", *Dossier,* Montevideo, año

Un informante comenta que los *warmitukushka*, antes de entrar a la casa, dan vuelta a su alrededor aproximadamente tres o cuatro veces, cada vez por un lado distinto —ya sea a la derecha o a la izquierda—, para después formar un círculo y, finalmente, cantar a la llegada.

En el canto dicen: ¡*Shamupashunchik*!, lo cual significa un saludo. Explican que están de paso, y que van a una guerra, porque se les ha pedido: estamos pasando, estamos de marcha y queremos que nos den alguna cosita. Ahí reciben la chicha y la comida. Después, cantan el agradecimiento y la despedida. Se despiden diciendo que después de la guerra volverán por ahí, si es que viven; pues si mueren, ya no volverán y quedarán los hijos, la mujer y la familia. Si se gana la guerra, se ha de volver: vamos pasando como un pajarito, como unas avecitas, como golondrinas. Como ese pajarito nos vamos pasando por encima y por dentro buscando cómo escapar. Así van de casa en casa visitando.[22]

Hay dos personajes que se disfrazan: un viejo, a quien llaman san Carlos, y una vieja, cuyo nombre es mamá Eva. San Carlos guarda hueso de ganado, carne, chicha y ropa vieja; mamá Eva también carga ropa vieja, máchica, papas y mote.[23]

El último día de Carnaval, se reúne la comunidad en la plaza o en algún otro espacio central para finalizar el evento. El que se viste de viejo llora y toda la comunidad lo acompaña diciendo que ya va a despedirse el "Tayta Carnaval". Queman la ropa del que se ha vestido de viejo, mientras él llora. Asimismo, recibe una limosna por parte de la comunidad, con lo cual compra comida y bebida para los asistentes. Luego, las personas mayores dan la bendición y algunos consejos a quienes se han congregado. Así despiden al carnaval.

Vestidos, comportamientos, coplas, cantos, bailes, se interrelacionan para crear un todo lleno de sentido, reconocido e interpretado por los miembros del colectivo y viviendo aquello que otras agrupaciones no pueden experimentar.

Los disfraces de animales o personajes que tienen un lugar en la religión andina ocasionan, aun de manera no consciente, una serie de respuestas que guardan relación con las llamadas *condiciones de reproducción reales o imaginarias*;[24] es decir, lo festivo, lo lúdico, algo que es a la vez profundamente sagrado, va a fortalecer las actividades productivas del grupo: "los

---

6, núm. 35, 2012, pp. 110-116.

[22] L. F. Botero, *Chimborazo de los indios. Estudios antropológicos*, p. 162.

[23] *Ibidem*, p. 165.

[24] Maurice Godelier, *Economía, fetichismo y religión en las sociedades primitivas*, Madrid, Siglo XXI, 1974, p. 167.

fiesteros hacen revolcar a las gallinas, a los gallos y a los cuyes en la tierra del Alajahuán para después llevar a sus casas, a poner en sus corrales".[25]

Voy a resaltar algunos de esos elementos simbólicos, para luego mostrar las relaciones que se establecen en su estructura de sentido específica.

Uno de estos elementos son los disfraces, a los que Carrasco tipifica como imitativos, picarescos y formales, aunque me parece que no llega, con tal categorización, a mostrar adecuadamente su función.[26] El disfraz —al cual Carvalho-Neto diferencia de la máscara— es, ante todo, un elemento que lleva a afirmar, por oposición, la identidad de quien lo usa.[27] Por lo tanto, es el medio simbólico utilizado para manifestar claramente lo que no se es, pero, tampoco necesariamente, lo que se desea llegar a ser. De ahí que sea tan común que los blanco-mestizos se disfracen de indígenas, de negros o, incluso, de blancos. Podría decirse que el tiempo durante el cual se utiliza el disfraz es un tiempo liminal,[28] suspendido entre lo que se es en la vida cotidiana real.

El disfraz también es una manera de exteriorizar, mediante un lenguaje gestual y figurativo, lo que se piensa y no se ha podido decir abiertamente, específicamente, en el mundo blanco-mestizo. Por ello para los indígenas el disfraz no es algo accidental, sino una manera de declarar lo que se piensa y se siente acerca de la sociedad aprovechando la euforia de la fiesta, al mismo tiempo que confirman lo que ellos son y desean seguir siendo. Además, el disfraz busca caracterizar a aquellos individuos que para los indígenas son los representantes principales del mundo no indígena y que, de algún modo, son concebidos como causantes de su marginación social y de su opresión cultural: el hacendado, el militar, el teniente político, el cura, entre otros.[29]

Ahora bien, no debemos generalizar el sentido del disfraz de los distintos personajes. Sabemos que cada uno, fuera de un sentido global dentro del contexto general de la fiesta, tiene uno específico, que es orientar el significado del disfraz hacia afuera, hacia el mundo no indígena para

---

[25] EA.

[26] Eulalia Carrasco, "Descripción y breve análisis de la fiesta religiosa andina", *La fiesta religiosa campesina*, Pontificia Universidad Católica del Ecuador-Ediciones de la Universidad Católica, Quito,1981, p. 49.

[27] Paulo de Carvalho-Neto, *Diccionario de teoría folklórica*, Quito, Abya-Yala, 1989, p. 73.

[28] El concepto *liminalidad*, desarrollado por Arnold Van Gennep, y utilizado también por Victor Turner, se refiere al estado de apertura y ambigüedad que caracteriza a la fase intermedia de un tiempo-espacio que consta de tres partes: fase preliminal o previa, fase intermedia o liminal y fase posliminal o posterior.

[29] Mary Crain, *Ritual, memoria popular y proceso político en la sierra ecuatoriana*, Quito, Corporación Editora Nacional/Abya-Yala, 1989, p. 186.

criticarlo, ridiculizarlo o hacerlo vulnerable, lo cual no significa que se pierda el sentido de lo que el disfraz debe representar para adentro.

Además de la identidad, en el hecho de disfrazarse consciente o inconscientemente están en juego muchas otras cosas. No olvidemos que la mayoría de las fiestas se inscriben dentro de un contexto religioso (sea o no cristiano), el cual determina o influye en el sentido de muchos elementos contenidos. Algunos disfraces hacen relación a una de las principales motivaciones que los indígenas tienen para la celebración de las fiestas: lograr que los seres sobrenaturales sean propicios e intervengan, directa o indirectamente, en la reproducción de los recursos vitales. Disfraces como el del oso o el mono, el *sacha runa*,[30] con su falo característico, guardan relación inequívoca con los ritos o cultos de la fertilidad.[31]

Cabe mencionar que la preocupación por los órganos sexuales masculinos y femeninos en un contexto religioso o mágico es muy antigua y se ha difundido bastante. El hecho de que en la iconografía aparezca el falo con mayor frecuencia podría atribuirse a una preponderancia de lo masculino o al hecho de que los genitales femeninos son más difíciles de representar. La representación de los órganos sexuales independientemente del resto del cuerpo podría tener un significado simbólico, como en el arte rupestre.

En la antigua Grecia el falo se veneraba como objeto de culto. Por ejemplo, al dios Príapo, quien esencialmente era un falo divinizado o a Dionisio y la importancia del miembro en su culto (el falo gigantesco consagrado a él en Delos o el descubrimiento ritual de éste en los frescos de la Villa de los Misterios de Pompeya). Esta veneración también es un rasgo característico tanto en el culto de Shiva, como en el de Osiris.

Sin duda, la asociación con una divinidad concreta indica el culto al poder masculino de engendrar y las divinidades itifálicas tienen el mismo significado. Asimismo, el falo se ha utilizado como objeto mágico para promover la fecundidad de la mujer (se dan algunos casos de esta práctica en el cristianismo medieval, como el culto de san Futúi, en Embrun, Francia) y como amuleto apotropaico.

A propósito de ello, en algunas iglesias medievales de Inglaterra e Irlanda, la vulva aparecía representada en las Sheela-na-Gig. Por su parte, durante el siglo XVI en la capilla de san Futúi de Versailles, Provenza, podían verse colgados algunos modelos de genitales tanto masculinos

30 Hombre de la selva.

31 L. F. Botero, "Los indígenas de Chimborazo y lo sagrado", *Biblioteca virtual de Religión Popular*, http://nebula.wsimg.com/a83f8cacb3942f3acec29f4839d64933?AccessKeyId=43C03CA1264B4C15147D&disposition=0&alloworigin=1

como femeninos. El árbol de mayo era un símbolo de fecundidad y posiblemente tenía un significado fálico.[32]

En este sentido, tanto "Príapo —dios griego de la vegetación, particularmente de los jardines representado en forma de falo—",[33] como "los borrachos —señala Spahni[34] refiriéndose a la figura del oso entre los Chibchas— tienen su divinidad llamada *Naucatacoa*, dios de los artesanos, con apariencia de oso."

Anteriormente, la intención de todas las imágenes fálicas era de carácter mágico, ya que en gran medida estaban destinadas a cumplir una función oculta. En algunos casos, la verdadera razón era inspirar al hombre o a la Naturaleza para derramar abundancia sobre la comunidad; es decir, mediante dichas imágenes se invocaba a poderes sobrenaturales para que brindaran bendiciones y fertilidad.

Los símbolos del falo o la vulva, juntos o separados, también se usaban como mediadores para evitar el mal de ojo, envidia, malicia o para alejar espíritus malignos y, en general, cualquier influencia diabólica o de mala suerte que pudiera hallarse".[35]

Las máscaras que en un comienzo fueron utilizadas, entre otras cosas, para comunicarse con los antepasados,[36] al parecer, actualmente y de manera inconsciente, quieren manifestar lo que los nativos piensan de forma burlona acerca de la sociedad e incluso rebeldía.

Asimismo, la máscara se puede considerar como mediador de la vida del individuo, respecto de sus antepasados, y materializar el espíritu de las plantas o animales para aumentar la fecundidad.[37] Sabemos que uno de los instrumentos más eficaces que la Iglesia implementó para adoctrinar fue el teatro, de ahí que en el Nuevo Mundo las danzas, la música, los disfraces y las máscaras fueran recursos comúnmente utilizados.

La inevitable presencia de "diablos" en la mayoría de las fiestas religiosas tenía un sentido explícito en la tradición europea: representar la lucha de contrarios, en este caso, el bien y el mal. El primero representado por el Santísimo Sacramento (en la fiesta de *Corpus*) o algún santo y el

[32] Samuel Brandon, *Diccionario de religiones comparadas*, Madrid, Cristiandad, 1975, p. 457.

[33] Herbert Haag, Adrianus van den Born y Serafín de Ausejo, *Diccionario de la Biblia*, Barcelona, Herder, 1981, p. 1567.

[34] Jean-Christian Spahni, "Gravures et peintures rupestres du désert d'Atacama", *Bulletin de la Société Suisse des Américanistes*, 1976, p. 43.

[35] AAVV. "El hombre, el mito y la magia", *El mundo y la magia*, núm. 4, Guayaquil, Ariel, 1979, pp. 50-52.

[36] Gloria Triana *et al.*, "La cultura popular colombiana en el siglo XX", *Nueva historia de Colombia VI*, Bogotá, Planeta, 1989, p. 311.

[37] *Ibidem,* pp. 308-311.

segundo figurado por el demonio. No obstante, el significado se desplazó paulatinamente a otros ámbitos, lo que dio paso a una representación satírica del enfrentamiento de los desposeídos contra los representantes de tipo económico o político. Cabe mencionar que el "santo" no es la figura exclusiva para representar al opositor de mal; el bien también puede mostrarse con la forma de un ave, por ejemplo, el curiquingue.

Otro elemento importante es el baile o la danza. Mientras en la fiesta los priostes, fundadores y devotos van a la misa, los danzantes permanecen afuera bailando al ritmo de las bandas o de los instrumentos autóctonos, prestando poca atención a los oficios religiosos; tal vez, con cierta rebeldía, aunque no de irrespeto, como creen algunos, así como en la época en que los danzantes enmascarados manifestaban su malestar frente al invasor o al extraño. Entonces, podríamos decir que muchas danzas o bailes, además de los disfraces y máscaras utilizados, manifestaban una evidente contradicción y hasta lucha simbólica respecto al medio dominante. De manera que los bailes y danzas, al mediar como expresión ritual, fortalecen las relaciones e incluso liberan tensión y conflictos del grupo.

Tal como se mencionaba, hay bailes que incluyen la participación del oso como rito de fertilidad, para simbolizar la recreación del mundo y los elementos fundamentales para las personas: plantas, animales, ríos, etcétera. Es posible que muchos de estos bailes tengan su origen en rituales para representar concepciones míticas, pero que, en el transcurso del tiempo, han ido perdiendo esa relación, por lo que, actualmente, es poco factible descubrir tal referencia. Por otro lado, muchas danzas guerreras o de fuerte contenido religioso se convirtieron en bailes con un sentido predominantemente lúdico, pero no exentos de algún simbolismo.

## Otros objetos e imágenes. Exvotos y "milagros". Piedras y rocas

Don Emilio Luna, servidor de la Iglesia católica, cuenta: "Acá en la loma de Bactinag, hay un lugar llamado Shuty Cruz. Hay una cruz natural grabada en una piedra. Y allí celebran una fiesta cada 3 de mayo, las dos comunas de Shuid y Bactinag. También hay otro lugar sagrado en Shuid, allá adentro, por donde está saliendo la carretera nueva y se llama san Nicolás. En estos lugares, se dicen que hacían el culto. Por ejemplo, ponían algunas moneditas, piedritas, algunas cositas de ropa, pelos; eso es lo que ponían allí cada vez que pasaban por allí. Alguien dejaba algo suyo como recuerdo. La creencia decía que era como parecerse a san Nicolás; ésa es

la creencia hasta hoy. Cada año hacen la romería [en] ese lugar en honor a san Nicolás.[38]

## Sobre los exvotos

La palabra exvoto proviene de la palabra latina *ex votum*, donde *ex* alude a la persona que hace el voto, y *votum* es la promesa de hacer una ofrenda o regalo a cambio de un favor. Exvoto pasó a denominar al *objeto entregado* que también toma el nombre de *promesa* o *milagro*.

Los milagros son considerados hechos que acontecen a las personas por acción e intervención divina en atención a invocaciones y plegarias. La palabra española proviene del latín *miraculum*, que significa "un objeto para maravillarse"; una maravilla, algo maravilloso; una cosa extraña o algo admirable. La expresión bíblica en griego es energía y poder, y se trata de la manifestación de un poder que no obedece a ninguna ley física conocida.

Los pueblos andinos tienen una larga tradición de ceremonias de agradecimiento a sus divinidades, en espacios sagrados o wakas. Del mismo modo, hay una eclosión de experiencias espirituales que afirman la acción de los ángeles y arcángeles en su vida diaria, en respuesta a su invocación.

El exvoto es una ofrenda, un acto de adoración a una divinidad o de veneración a un santo en cumplimiento de un voto o promesa o al expresar un deseo. La costumbre de ofrecer regalos a los dioses o espíritus para propiciar o darles las gracias por su protección se remonta a edades muy antiguas.

Actualmente, los exvotos anatómicos son pequeños amuletos religiosos de metal o cera —a veces, pelo real— que están en los altares y santuarios en agradecimiento por un milagro recibido. Los católicos europeos usan este nombre que significa "del voto hecho". En América Latina, se conocen como *milagros*.

[38] EA.




Foto 1. Exvotos en la gruta de la Virgen de Agua Santa. Parroquia Chunchi, Chimborazo. Fuente: Padre Francisco Willikin.

Promesas y ofrendas religiosas. El *exvoto* es un término de religiosidad popular de profunda raigambre para distintos contextos y con evidentes repercusiones en el comportamiento humano. Es una forma de reciprocidad con lo sobrenatural, consecuencia del fervor popular. Adquiere un importante valor histórico, social y etnográfico, constituyéndose en una fuente de conocimientos de mayor envergadura en temas de religión.

Los exvotos son objeto de fe ofrecidos a Dios, a la Virgen, a los santos y a otras divinidades por un favor recibido. Se les puede encontrar en iglesias, capillas, lugares de peregrinación, entornos naturales e incluso en altares personales establecidos en los hogares de los fieles. A veces, van acompañados de plegarias escritas, y, en otras, el objeto en sí mismo se convierte en el medio de invocación. Los exvotos tienen doble propósito: *1)* son ofrendas de fidelidad o devoción que evidencian la razón por la cual fueron elaborados; *2)* son la muestra viva de agradecimiento a los favores recibidos.



Foto 2. Virgen de la Gruta. Chunchi, Chimborazo. Fuente: Padre Francisco Willikin.

Hay diferentes tipos de exvotos. Algunos son reproducciones artesanales o comerciales de una parte de los órganos del cuerpo; otros, los instrumentos de apoyo utilizados por las personas enfermas que, al convertirse en exvotos, incorporan en su estructura simbólica el carácter de amuleto, el mismo que da evidencia de las dolencias de las cuales fueron liberadas. Es así como en el imaginario popular aparecen representaciones de muletas, sillas de ruedas, prótesis y mucho más.

En Ecuador, la manera más común de expresión de los exvotos encuentra cabida en pinturas que relatan lo sucedido; esto las convierte en acciones populares de fe. Los milagros son la razón a través de las cuales toman forma los exvotos. Pueden ser pinturas o esculturas. La manera más común de encontrarlas es como pinturas pequeñas sobre madera, latón, papel o lienzo. Los exvotos muestran a la divinidad o santo que otorgó o intercedió por el milagro recibido. Un exvoto se realiza o se manda a hacer cuando las plegarias de una persona son escuchadas por la divinidad, luego de haber recibido respuesta a sus oraciones y súplicas. La persona encarga a un artista para que plasme en una pintura pequeña el testimonio de su fe. Los exvotos son un espejo del papel de fe en la vida cotidiana.

Actualmente, artistas plásticos contemporáneos recurren al concepto de *exvoto* en sus respectivas disciplinas, como una forma de reflexionar sobre las prácticas de la cultura popular, sin dejar de lado la espiritualidad como elemento esencial del arte. Al ser una manifestación de arte popular, el exvoto es accesible a cualquier persona, pues además de ser símbolo de fe y devoción, también representa la oración de agradecimiento. Sólo es necesario hacer una petición intensamente sentida y se revela un milagro; así se deja constancia con color y palabra de la fe con que se vive cada día.

Los exvotos o milagros han ido cambiando a lo largo del tiempo, tanto en sus materiales como en sus representaciones. En Ecuador, las pinturas o retablos y piezas de plata u otros metales que representaban al

devoto o al milagro cumplido ya no se hacen en la actualidad. Hasta hace unas décadas, estos pequeños objetos podían colgarse en cruces vestidas de telas en las iglesias; sillas de ruedas, bastones, muletas y otros objetos relativos a la enfermedad también se exhibían como señal de recuperación de la salud. Ahora lo que prima son pequeñas placas, a manera de diplomas, que se exponen en las paredes internas y externas de algunas iglesias y santuarios; una muestra de ello se puede observar en el corredor del museo de la foto 4.

También se puede observar otro tipo de ofrendas entregadas por los dolientes a sus santos de devoción. Se trata de pequeños exvotos de metal que representan partes del cuerpo: corazón, piernas, tórax, ojos, riñones, hígado, etcétera. Muchos de ellos fueron trabajados en épocas anteriores en plata y hoy es usual encontrarlos representados en otro tipo de metales.

Además de dejar las placas en las iglesias o santuarios, depositan vestidos para los santos, fotografías, cartas y velas; estas últimas, generalmente, se dan en las misas de agradecimiento. Conocemos también que en la ciudad de Cuenca, en Ecuador y en las iglesias de los alrededores existen peticiones y exvotos dejados por los migrantes cuando salen del país, lo cual representa los testimonios vivos de fe y de religiosidad del pueblo.



Foto 3. Exvotos en la gruta de la Virgen de Agua Santa. Parroquia Chunchi, Chimborazo. Fuente: Padre Francisco Willikin.

El culto a las reliquias y el encargo de objetos simbólicos en forma de exvotos o la institución misma de nuevas cofradías para exaltar y consolidar la religiosidad popular fueron instrumentos clave que emplearon

los predicadores en la época medieval, para poner en marcha prácticas devocionales que han llegado con gran éxito hasta nuestros días. El modelo español de cofradías y gremios se trasladó así con la evangelización a América colonial de la mano de las principales órdenes religiosas, sobre todo dominicos y franciscanos.

Ahora bien, las diferencias entre la religión oficial y la concepción popular plasmada en los exvotos no sólo se muestran en el nivel de los contenidos, sino también en las relaciones sintácticas y en el modo de ordenación lógica e ideológica que se establece. En los exvotos, como instrumentos de comunicación popular, es posible detectar los rasgos de una serie de configuraciones y concepciones culturales de las clases subalternas, donde lejos de toda disputa teológica, se encierra lo divino en lo cotidiano porque sólo ellas garantizan la conservación. Es así como muchos santuarios además de ser espacios arquitectónicos son frentes culturales, donde la jerarquía eclesiástica y sus esquemas clasificatorios se vuelven punto de referencia y valoración común de las clases sociales opuestas, a pesar de las diferencias y contraposiciones mostradas en los exvotos.

Como resultado de este tipo de acontecimientos que perturban el curso uniforme de la actividad cotidiana, todas las sociedades que conocemos desarrollan ciertas normas de comportamiento destinadas a controlar lo inesperado y a mejorar las relaciones del hombre con su entorno. Es esto a lo que llamamos *religión*.



Foto 4. Exvotos en la Parroquia San Juan Evangelista de Palmira, Chimborazo. Fuente: Padre Francisco Willikin.

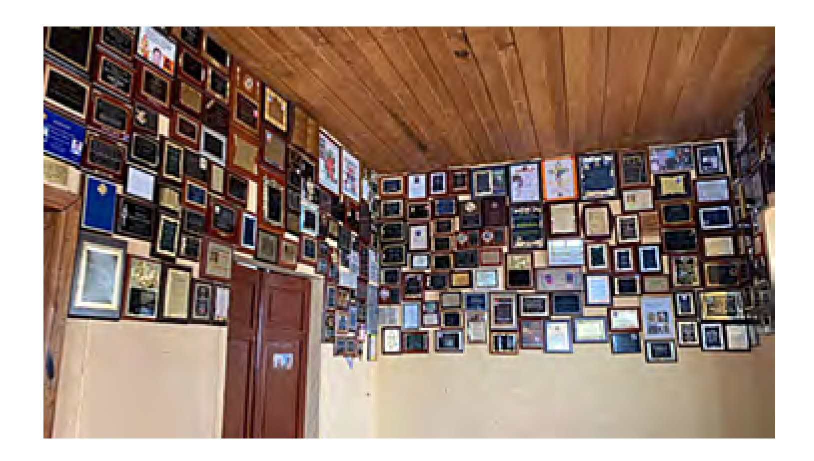


Foto 5. Exvotos en la Parroquia San Juan Evangelista de Palmira, Chimborazo. Fuente: Padre Francisco Willikin.

## Piedras y rocas sagradas

En el mundo andino, lo sagrado no estaba lejos de los sentidos del hombre; los lugares considerados sagrados, llamados wakas, eran los lagos, las montañas, las rocas, los dioses y los antepasados. Entre las culturas preincaicas, incluso, entre los mismos incas, estaba difundida la concepción de las rocas como abuelos que cuidaban a su descendencia y a sus comunidades; los cerros y las piedras eran considerados seres vivos que estaban cargados de huellas del pasado. Los wakas se encontraban a lo largo de la infraestructura del imperio y podían marcar a su vez importantes lugares de abastecimiento, de manera que se constituyeron como lugares de peregrinaje. En conclusión, no había separación entre la cosmovisión y los niveles políticos y económicos del imperio ni entre el paisaje ni el territorio.

> Teruel (1613) comenta: "adoran a ríos, acequias, pájaros, carneros pintados, mazorcas de maíz pintadas, rayos y truenos", mientras Polo de Ondegardo (1448) describe: "adoran la tierra fértil y le ofrecen sebo, coca, cuy, corderos, bebiendo y bailando en tiempos de arar, barbechar, sembrar, coger maíz, papas, quinua [...] adoran a las estrellas [...] después de Viracocha y del Sol la tercera *huaca* de más veneración era el trueno". Arriaga (1621) afirma: "adoran a *mamacocha* (el mar), a *mamapacha* (la tierra), a los *puquios,* ríos, cerros, piedras muy grandes y tienen sobre ellos mil fábulas de conversiones y metamorfosis, adoran a las sierras nevadas y a las casas de los *huaris,* primeros

> pobladores gigantes, a las *pacarinas,* lugares de origen [...] La mayoría de *huacas* son de piedra y sin figura.[39]

*Uma Muyuna está entre Shuid y San Antonio*

En este lugar ponen velas, cosas. Es un cerro. No se sientan ahí. En un lugarcito ponen esas cosas. Hay un santo, san Nicolás, aunque no hay la imagen. No se asoma a cualesquiera, eso contaba mi mamá. Hay un rostro que brilla, como estar viendo en la mitad de la piedra, como una imagen punto. Ya mucha gente no va —Cobshe, Shumid, Totoras, Chibcha—, sólo los de Shuid. Como era un solo camino para Alausí, por ahí pasaban y rendían culto. Ponían piedras, lanas, pelos, flecos de chalina, prendas de novia, tupu,[40] para que acepte. Durante los primeros días del mes de mayo se celebra la Santa Cruz, tanto entre indígenas como entre mestizos. Hay varios lugares a los que acude la gente. Los comuneros de Shuid llevan ofrendas a la Pachamama a un Uma Muyuna y a Callana Pucará, en Achupallas, o la Gruta de San Nicolás en Chunchi. Los de Azuay y Bactinag lo hacen en Shuty Cruz o Uti Cruz.

*Inga capilla*

Entre Cobshe y Chibcha, es un cerro chiquito. En febrero han sabido ir a cantar, a bailar, a rendir culto al sol antes de la llegada de los españoles. A lo mejor fue como un templo propio de los indígenas. Se encuentra como piedras colocadas; como que había casas, corrales.

Podemos pensar que la colocación de esas piedras obedece a una delimitación del espacio para su sacralización. Un sitio común y corriente se transforma en sagrado en virtud de la acción religiosa —ritual— del hombre. Esa delimitación, por simple que parezca, separa el espacio sagrado del que no lo es, y advierte al hombre de las consecuencias que una transgresión puede traer. Por ejemplo, un lugar que cotidianamente se utiliza para tareas profanas —salón, cocina, cancha deportiva, etcétera— adquiere una connotación totalmente distinta mediante la simple elaboración o constitución de un "altar andino".

[39] Susana Andrade, *Protestantismo indígena. Procesos de conversión religiosa en la provincia de Chimborazo*, Quito, Abya-Yala/ Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales sede Ecuador/ Instituto Francés de Estudios Andinos, 2004, pp. 75-76.

[40] Alfiler grande con el cual las mujeres sujetaban la bayeta o rebozo.

Eliade nos habla de las *piedras fertilizadoras*, "cuyo culto no va dirigido a la piedra en tanto que sustancia material, sino al espíritu que la habita, al símbolo que la sacraliza".[41]

Para nuestro caso, esas piedritas son traídas de un lugar especial donde la fecundidad es más que evidente. Dice un informante: "La aparición de una señora —Virgen María—, que tenía muchos cuyes que pastaban". Esas piedras son especiales porque se encuentran en un lugar donde la presencia de una mujer, es decir la señora, la Virgen, garantiza la fertilidad gracias a la cantidad de cuyes que posee.

*Piedra de suerte*

Cerca de san Rafael, hay una piedra que llaman *piedra que da suerte*. Esta piedra da suerte y sabiduría. Tiene un hueco y a ese hueco hay que botar tres piedras y se tiene suerte. Pone vela el que necesita. En sueño aparece una mujer que dice si tiene suerte o no. Si la piedra queda en el hueco, hay suerte; si se salta, ya no hay suerte.

Las piedras o rocas han tenido especial atención en todos los pueblos, según documenta la historia de las religiones. Para Eliade, "una roca o una piedra son objeto de devoción y de respeto porque representan o imitan algo, porque proceden de otro lugar. Su valor sagrado se debe exclusivamente a ese algo o a ese otro lugar, nunca a su existencia misma. La dureza, la rudeza, la permanencia de la materia constituyen para la conciencia del hombre religioso una hierofanía, una manifestación de lo sagrado." En la Biblia encontramos referencias diversas a rocas o piedras que reciben una distinción particular: Jacob en Betel (*Gn* 35, 9-14); la renovación de la alianza (*Jos* 24, 26-27); Moisés hace brotar agua de la peña ( *Ex* 17, 6).

*Peña negra o Yana Kaka*

Cerca de la Moya. No hay santo, sólo vienen; llevan cosas y piden beneficios. Hay quienes invocan a "dañero Dios", para que haga mal. Ha habido muchos muertos que han rodado. Tal vez algunos piensan que Dios los ha castigado. Pero es el Supay.[42]

[41] M. Eliade, *Tratado de historia de las religiones*, Madrid, Cristiandad, 1974, pp. 253-257.

[42] El diablo.

*Peña Blanca o Yurak Kaka*

Peña. La llaman también "cuy Dios". Dejando lana de cuy para que aumenten los cuyes.

*San Andrés, una vertiente*

Una vertiente que la llaman san Andrés. La gente va a limpiarse con montes, con agua. Ahora casi no hay agua. Pero la gente sigue yendo a hacer sus limpias. Esto hacen en secreto. Llevan también caca de cuy para que aumenten.

*Virgen cajas o Virgen de la peña o Peña de la Virgen*

Imagen de una virgen con paño negro que mira a los que pasan por el camino. La fiesta era como la del 3 de mayo. Ponían velas, lanas, ayoras.[43] La imagen de la Virgen está encima de una puerta que está en la peña. Había una luz.

## Comentario final

He mostrado algunos de los elementos que permitieron acercarnos a esta amplia y compleja concepción de los objetos sagrados en el mundo religioso andino de Chimborazo, lo cual apenas es una breve aproximación a su riqueza y diversidad.

Hay objetos que son asumidos durante la vida diaria formando parte de un mundo y de una vida que la cotidianidad ha ayudado a seleccionar y a valorar. Seguramente, la historia de las comunidades ha intervenido para apreciar aquellos objetos descritos como los que deben ser tomados en cuenta, aunque no se destaquen precisamente por llamativos o extraordinarios.

De igual modo, debe haber una introducción para los nuevos elementos que han entrado a formar parte de un reservorio común señalado como tradicional o como una especie de "invención de la tradición".

Queda preguntar sobre aquellos otros objetos o mediaciones sagradas utilizadas por los pueblos originarios de los Andes, como la llamada *Mamasara*, *Saramama* o *madre del maíz*. La Mamasara era la madre del grano, la más importante de las conopas o representaciones religiosas de los alimentos, junto con la coca y la papa. Conformaba una trilogía

[43] Monedas antiguas.

# IDENTIDAD RELIGIOSA DEL SORDO

## RELIGIOUS IDENTITY OF DEAF PEOPLE

Ernesto Mejía Mejía*

RESUMEN El objetivo de este artículo es compartir elementos que hacen más visible la identidad religiosa del sordo. El proceso de visibilidad que han tenido las denominadas *minorías* se manifiesta más claramente a partir del siglo XXI, sin embargo, la conformación de lo religioso en el sordo ya viene desde su propio ser como persona. Hacia finales del siglo XX y a principio del XXI, los estudios sobre la cultura sorda han proliferado, pero los estudios respecto al universo religioso específicamente del sordo han sido esporádicos o con poca articulación, por lo cual esta investigación describe algunos aspectos de cómo éste se relaciona con la trascendencia desde sus singulares maneras, para crear su propia identidad religiosa.

ABSTRACT The purpose of this article is sharing elements that make more visible the religious identity of deaf people. The visibility process that the so-called minorities have had, has manifested itself more clearly since the beginning of the 21st century, however, the formation of the religion in deaf people comes from their own person. Towards the end of

* Misionero Claretiano, miembro fundador del Observatorio de Religiosidad Popular, Universidad Intercontinental, México.

the 20th century and the beginning of the 21st century, studies about deaf culture have multiplied, but studies about the religious universe have been sporadic or with little articulation, whereby, this research describes some aspects of how deaf people relate with the transcendent from their unique ways creating their own identity.

Palabras clave
Religión, cultura sorda, comunidad, comunidad sorda, sordedad, identidad religiosa

Keywords
Religious, deaf culture, community, deaf community, deafness, religious idenitity

El siglo xxi nos sorprende con un conjunto de realidades que aparecen en el escenario mundial y dejan de ser invisibilizadas. Múltiples escenarios han dado lugar a una explosión de identidades definidas principalmente en términos de religión, etnicidad, lengua, territorio, género, lo individual y demás. Ahí, las personas sordas construyen y expresan su identidad singular y colectiva.

Esta investigación se desarrolla en el contexto del Templo de san Hipólito y san Casiano en la Ciudad de México, donde cada domingo, en la misa de las 11 de la mañana, congregan entre 60 y 120 personas sordas (desde niños hasta ancianos), quienes se identifican como Comunidad Católica de Sordos de México. "En México, aproximadamente 2.3 millones de personas padecen discapacidad auditiva, de las cuales más del 50% son mayores de 60 años; poco más del 34% tienen entre 30 y 59 años y cerca del 2% son niños y niñas".[1]

Esta comunidad tiene su epicentro religioso en el templo mencionado y los actores son: sordos, intérpretes y ministros de culto (sacerdotes y hermanos religiosos). Desde 1906, se realiza la atención religiosa a los sordos,[2] actividad que, actualmente, lleva a cabo el P. Camilo Torrente (misionero claretiano).

[1] Gobierno de México, Secretaría de Salud, *530. Con discapacidad auditiva, 2.3 millones de personas*, México, Instituto Nacional de Rehabilitación, 2021. Disponible en https://www.gob.mx/salud/prensa/530-con-discapacidad-auditiva-2-3-millones-de-personas-instituto-nacional-de-rehabilitacion?idiom=es.

[2] Misioneros Claretianos de México, *Crónicas de la comunidad del Templo de san*

La atención a los sordos además de considerar el aspecto religioso, también se encarga del educativo y laboral, lo cual se puede constatar en la que fue la Academia P. Rosendo Olleta, cuya sede se encontraba en las instalaciones aledañas al templo, y que actualmente es la Unión Nacional de Sordos de México.[3]

Dos personas sordas entrevistadas expresaban a través de su lenguaje de señas que "en dicho lugar les enseñaban a leer [y] el catecismo; que había talleres de costura, serigrafía [y] carpintería",[4] aspecto que creó una postura religioso-social, como forma de integración predominantemente oyente. Tal situación mostró la perspectiva de los sacerdotes misioneros respecto a la cultura sorda.

Los actos de culto que sobresalen en la vivencia religiosa del sordo giran en torno a las siguientes expresiones que tienen que ver con su cosmovisión religiosa: la celebración en el Templo de san Hipólito, la imagen y veneración a san Judas Tadeo y la peregrinación anual de la Comunidad Católica de Sordos a la Basílica de Guadalupe.

En medio de estas manifestaciones de la cultura en cuestión, no se puede soslayar que aún es entendida como "minoría", la cual constantemente es víctima de discriminación por parte de la cultura dominante. Muchas veces, esta situación propicia un antagonismo entre personas sordas y oyentes; no obstante, mediante la religión, la familia y los intérpretes se puede hablar de una interacción.

Recordemos que las personas sordas no son un conglomerado homogéneo, pues sus diferencias, como cualquier otro grupo cultural, ofrecen un abanico de procesos sociales, credos religiosos, condiciones de salud, aprendizajes y estructuras familiares.

Para desarrollar esta investigación, recurrimos a los aportes de la antropología —los teóricos sobre la cultura sorda— y la teología, como labor interdisciplinar.

## Cultura

La cultura es entendida como un conjunto de conocimientos, ideas, tradiciones y costumbres que caracterizan a un pueblo. México es un país multicultural y dentro de su riqueza está la cultura sorda. Desgraciadamente, la sordera sesga las relaciones religiosas y sociales, y por esto llama la atención la cosmovisión y su ser y estar en el mundo de quienes poseen

*Hipólito y san Casiano*, México, *s. d.*, 1906, p. 32.

[3] Misioneros Claretianos de México, *Bodas de diamante 1184-1959 México*, México, 1957.

[4] A. López y J. Ponce, comunicación personal, 21 de mayo de 2023.

esta condición. Así que si la cultura es encontrarse con el otro, los sordos se integran en una sociedad mayoritariamente oyente.

Los sordos son poseedores de una cultura propia con su lenguaje de señas, pues es diferente al oral, por lo que tienen una manera singular de relacionarse con el mundo y con la trascendencia. Esta cultura es "el conjunto de comportamientos aprendidos por un grupo de personas que tienen su propia lengua, valores, reglas de conducta y tradiciones".[5]

Asimismo, "la sordera no es sólo un diagnóstico médico; es un fenómeno cultural [donde] se interrelacionan pautas y problemas sociales, emotivos y lingüísticos".[6] Por ello, se afirma que la comunidad sorda tiene formas de vida diferentes de acuerdo con su cosmovisión, desarrolladas en función de sus experiencias de vida, su lenguaje y su ser religioso.

## Comunidad

Una comunidad, en esencia, es un conjunto socialmente funcional. Es un cuerpo de personas ligado a una estructura social común que funciona como un organismo específico, y que se distingue de otros organismos. La conciencia de esta distinción (el hecho de que viven con las mismas normas y dentro de la misma organización social) da a los miembros de la comunidad un sentido de pertenencia.[7]

Cabe mencionar que una comunidad es un sistema de relaciones sociales en un lugar físico o no e integrado con base en intereses y necesidades compartidas que perduran en el tiempo. En este sentido, la comunidad representa una totalidad, la cual debe ser considerada siempre de manera holística. Por ello, cuando se estudia una determina comunidad, en tanto entidad integral, se deben tomar en cuenta todos sus rasgos, ámbitos y características.

Otro aspecto de la comunidad es que entre sus miembros debe de existir cierto sentimiento de pertenencia e identidad compartida para que se construya una como tal. Las comunidades crean símbolos identitarios

[5] Carol Padden, "La comunidad sorda y la cultura de las personas sordas", en Sherman Wilcox, *Cultura estadounidense: una antología*, Washington, Linstok Press, 1989.

[6] Adriana de León, Jorge A. Gómez, Patricia Vidarte y Mónica Piñeyro, "Cultura sorda y ciudadanía, construyendo identidad, *Cultura sorda* [en línea], Berlín, 9 de marzo de 2006, https://cultura-sorda.org/cultura-sorda-y-ciudadania/#:~:text=La%20sordera%20no%20es%20s%C3%B3lo,integrantes%20puedan%20acceder%20a%20ella

[7] Marco (Anthropology and Practice), "La comunidad desde la perspectiva antropológica", *Antropología cultural*, s. d., https://anthropologyandpractice.com/antropologia-cultural/la-comunidad-desde-la-perspectiva-antropologica/

para cohesionar al grupo, sobre todo, para mostrarse al exterior, es decir, para presentarse con el otro.

Con lo anterior, se sustenta la denominada Comunidad Católica de Sordos de México, lo sustancial de la investigación, cuyos miembros también se consideran parte de la Iglesia católica. Existen comunidades católicas de sordos en toda la república mexicana, pero con sendas peculiares.

Específicamente, esta comunidad congrega a personas que han resignificado su territorialidad urbana, y quienes, a través de su propia cultura, son actores activos que evangelizan, al mismo tiempo que, son evangelizados.

## Construcción religiosa del sordo

Se entiende por religión a un sistema de creencias, comportamientos y valores culturales, éticos y sociales, a través de los cuales una comunidad se vincula con lo sagrado y lo trascendente.

Las religiones han dado a las sociedades un sentido de pertenencia y se han erigido en emblemas de su identidad, mediante celebraciones, imágenes y templos.

La antropología y la historia han descrito múltiples formas de cómo las personas se relacionan con Dios, por ejemplo: "la afinidad del cuerpo y sus gestos con lo trascendente, y con las realidades espirituales y de la persona".[8] Así, el vínculo con la divinidad se realiza de varias formas y no sólo con la voz o el silencio; con el movimiento de manos y, sobre todo, a través de la mirada.

El modelo socioantropológico de esta condición considera al sordo no como un portador de una enfermedad que debe ser rehabilitado para convertirlo en oyente o, por lo menos, en hablante, para que su diferencia se note lo menos posible, sino como un miembro de una cultura distinta con su propio lenguaje señalado y no hablado. "Puesto que una lengua vehiculiza una concepción de un mundo diferente, los sordos poseen una cultura distinta, producto de una interacción particular y del hecho de percibir el mundo de una manera especial. Los sordos se caracterizan, pues, por poseer una cultura eminentemente visual".[9]

La religión, especialmente el catolicismo, ha estado siempre en relación con el medio sociocultural en el que se desarrolla. El mismo Jesús asume una cultura propia, una religión y un lenguaje para comunicarse con

[8] Franco Boscione, *Los gestos de Jesús: La comunicación no verbal en los Evangelios*, Madrid, Narcea, 2004, pp. 131-132.

[9] María Ignacia Massone, Marina Simón y Juan Carlos Druetta, *Arquitectura de la escuela de sordos*, México, Libros en red, 2003.

sus semejantes y con Dios, a quien llama Abba (Padre). De esta paternidad, hace partícipes a todos los que creen en Él, y los llama hijos de Dios.

En el catolicismo, la contemplación —que pone en juego sobre todo el sentido de la vista— y el silencio tienen un valor importante, pues son vehículo indispensable en el encuentro y comunicación con lo divino, un ejemplo de ello se tiene en los grandes místicos: "el gesto, igual que la palabra, nace, se desarrolla, se transforma y muere. La palabra se destaca en el silencio que la precede y la prolonga; el gesto sale del cuerpo, lo libera [y] lo orienta".[10]

En otras palabras, en esa tradición aparece el lenguaje no verbal que lleva a un encuentro con lo divino. Nos encontramos entonces con el importante valor de las manos en el universo religioso, y es aquí donde se plasma la cultura del sordo, a través de su lenguaje de señas: "la lengua de una comunidad de sordos, que consiste en una serie de signos gestuales articulados con las manos y acompañados de expresiones faciales, mirada intencional y movimiento corporal, dotados de función lingüística, forma parte del patrimonio lingüístico de dicha comunidad y es tan rica y compleja en gramática y vocabulario como cualquier lengua oral".[11]

Boscione añade: "en el ámbito religioso, la mano adquiere un signo importante; pueden ser [ambas], la mano derecha o un dedo [… ] Ambas manos o una pueden transmitir bendición. Expresiones como *mano poderosa* o *el dedo de Dios* representan los poderosos instrumentos con los que Dios actúa en la historia de la salvación y en la creación".[12]

Entonces, lo religioso no es sólo las formas propuestas por la cultura oyente, pues la comunicación o encuentro con la trascendencia, a lo largo de la historia de la humanidad, nos ha mostrado que ese camino no es unívoco, pues ha sido a través de múltiples maneras corporales y simbólicas.

## Identidad religiosa sorda

La identidad cultural es fundamental para los seres humanos, ya que los caracteriza por ser una especie que se interesa en aspectos culturales y cultuales. Los elementos de la identidad se manifiestan a través de la religión, la etnicidad, la lengua, el territorio y lo individual. En este marco, las personas sordas construyen su identidad individual y colectiva.

[10] F. Boscione, *op. cit.*, p. 132.

[11] Romana Castro y Cleide Faye, *Comunidades sordas en América Latina*, Florianópolis, Bookess, 2017, pp. 57-58.

[12] F. Boscione, *op. cit.*, p. 64.

Es menester recordar que "la identidad cultural es el conjunto de manifestaciones culturales que cohesionan a un grupo social".[13] Así, encontramos que la comunidad sorda ha generado un sentimiento de pertenencia a un grupo religioso, en este caso, el católico, el cual se ve expresado abiertamente en función de relaciones, así como el de la propia existencia con intereses compartidos.

De una identidad cultural pasamos a la identidad religiosa, la cual se entiende como la forma en que una persona o grupo de personas se consideran pertenecientes y representan los valores de una religión en particular. Según lo anterior, se puede conformar la identidad religiosa del sordo desde estos preceptos:

*Creer.* Hablamos de una creencia religiosa o creer en ciertas proposiciones religiosas. Esto implica la forma en que las personas sordas conceptualizan su relación con la trascendencia y la aceptan.

A través de la catequesis, el sordo ha internalizado su creencia religiosa. Su fe se manifiesta mediante el lenguaje de señas, expresando conceptos como Dios, resurrección, cielo e infierno. Prueba de ello es que cada domingo, el sordo hace su profesión de fe, signando el credo católico en medio de la asamblea.

*Pertenecer.* Implica la afiliación a una religión o tradición religiosa. En consecuencia, el sordo se siente parte de la iglesia católica, al haber recibido los sacramentos.

*Comportarse.* Esto implica un compromiso de acuerdo con los valores de la institución religiosa. El sordo respeta normas que le orientan a definir lo que es correcto y lo que está mal. Asimismo, está obligado a cumplir los mandamientos de la iglesia.

*Vinculación.* Está relacionada con los lazos a la institución religiosa, por medio de prácticas y rituales. Puede incluir oración, meditación, adoración, ceremonias religiosas y peregrinaciones.[14]

Es primordial introducirnos en la identidad religiosa del sordo, al retomar los siguientes elementos:

---

[13] Galo Ramón Valarezo (coord.), *Territorio, identidad e interculturalidad*, Quito, Abya Yala, 2019.

[14] V. Saroglou, "Creer, vincular, comportarse y pertenecer: Las cuatro grandes dimensiones religiosas y la variación cultural", *Revista de psicología transcultural*, vol. 42, núm. 8, 2011.

*La lengua.* La cultura sorda a través de su propio lenguaje de señas se comunica con los demás, al compartir el ser y el quehacer de su cosmovisión. "Las señas, las expresiones, su estructura y los rituales sociales a los que identificamos bajo la etiqueta de Lengua de Señas Mexicana (LSM) son recursos comunicativos que los señantes organizan en torno a las condiciones socioculturales de distintos grupos dispersos a lo largo de la república mexicana".[15] A través de su lenguaje de señas, el sordo se comunica con lo divino, sin dejar a un lado el misterio de la persona y sus modos propios de hablar con Dios.

*Símbolos.* El poder del simbolismo radica en su capacidad para hacer presente una ausencia. El símbolo capta un significado y lo transfiere a un significante sensible (visual, táctil), que se percibe más fácilmente porque está adherido a una realidad material. En la cosmovisión religiosa del sordo, aparecen signos como la Cruz —que hace referencia a Jesucristo—, la Biblia —que representa la Palabra de Dios— o el agua bendita —que es para él un signo de bendición y protección—, los cuales son reproducidos en lenguaje de señas.

*El espacio físico del culto.* En este caso, se habla de la Iglesia o templo católico. La Comunidad Católica de Sordos es el Templo de san Hipólito y san Casiano (algunos lo llaman Templo de san Juditas), el cual ha sido por más de 100 años el receptáculo de fe e identidad de muchos sordos.

*Personajes sagrados*. Para la iglesia católica y para los sordos, el respeto y comunicación con los seres sagrados es una ritualidad indispensable. Así experimentan la cercanía con Dios, Jesucristo, la Virgen y los Santos, los cuales tienen una *seña* para identificarlos y dirigirse a ellos. Hay dos personajes sagrados que han acompañado el consumo religioso de los sordos y son san Judas Tadeo y la Virgen de Guadalupe, quienes tienen su propia *seña*.

*Códigos comunes.* El simbolismo y la ritualidad de la vivencia religiosa del sordo se puede expresar en lo que la iglesia católica denomina *sacramentos*. Especialmente, los códigos religiosos del sordo se manifiestan en la celebración de la misa (Eucaristía) y en la peregrinación.

Con ello, la identidad religiosa sorda aparece en el escenario del propio catolicismo, pero transformando ciertas ritualidades. Cabe señalar

[15] R. Castro y C. Faye, *op. cit.*, p. 55.

que la identidad religiosa del sordo no se da en estado puro: como sordo creyente católico su vivencia religiosa se da en relación con el creyente católico oyente y con la cultura oyente. Esta visión está en concordancia con lo que algunos investigadores denominan *sordedad*: "como construcción teórica, la sordedad contempla las etapas que cada persona sorda vive en su búsqueda de reencuentro con su ser, y [en el reconocimiento] como persona sorda, es decir, como alguien distinto al oyente".[16] Asimismo, el silencio, el gesto y las oraciones en lenguaje de señas generan una impronta diferente de éxtasis.

Por otra parte, y teniendo como sustento el trabajo de observación, se puede aseverar que la instancia religiosa católica ha sido escenario que le ha permitido a los sordos sentirse parte de la comunidad católica más grande llamada *Iglesia*. La comunidad católica de sordos ha ido generando su propia manera de ser católicos y han construido un sentido de identidad y ayuda, pues ellos se sienten adheridos a esta familia religiosa.

Ellos dan a conocer a sus familiares, amigos y a la sociedad, en general, el ser y pertenecer a dicha comunidad sorda y religiosa. Al desarrollar su identidad, a través de esta creencia, cada uno de ellos modifica su personalidad, para sentirse a gusto. También se superan a sí mismos, prestan un servicio como voluntarios (misioneros) y desenvuelven su potencial espiritual, ya que son hijos de Dios, como cualquier otro bautizado.

Dentro y fuera del recinto religioso, hacen visible su identidad, generan redes de camaradería y compadrazgo, y celebran con miembros de la comunidad algunos ritos como: bautismo, primera comunión, XV años, matrimonio, algún cumpleaños, o se solidarizan cuando algún miembro de la comunidad fallece.

## Una perspectiva teológica del sordo

En la Biblia, en múltiples ocasiones, aparece la palabra sordo o "sordo mudo", pues desde el Antiguo Testamento, se hacía referencia a ellos: "no insultarás a un sordo ni pondrás un obstáculo delante de un ciego, sino que temerás a tu Dios. Yo soy el Señor" (*Lv* 19, 14). Ya en el Nuevo Testamento, Jesús interactúa con ellos: "allí le presentaron un sordo que hablaba con dificultad, y le pidieron que le impusiera la mano. Jesús lo apartó de la gente, enseguida levantó los ojos al cielo, suspiró y dijo: *Effetá* que

[16] Paddy Ladd, "Understanding deaf culture. In search of deafhood", Karen Pearce (ed.), *Multicultural matters: Minority ethnic communities un Britain*, Sydney, Building Bridges, 2004.

quiere decir ábrete. Al instante, se le abrieron los oídos. Le desapareció el defecto de la lengua y comenzó a hablar correctamente" (*Mc* 7, 32-35).

La teología actual remarca que es innegable que el Dios de Israel ha sido experimentado por el pueblo como aquel que está del lado de los oprimidos y busca su liberación, la cual ha sido entendida desde una perspectiva religiosa (liberación como salvación del pecado), sociopolítica (liberación como rescate de la injusticia social o de la opresión política) y hasta psicosomática (liberación como sanación de una dolencia física o espiritual).

La especial atención de Jesús a este colectivo y la restitución de la salud que éste les ofrece constituyen una señal inequívoca de la llegada de los tiempos mesiánicos.

Los estados de sordera mencionados en los evangelios no sólo serán condiciones que afectan a los cuerpos individuales, a sus familias o allegados, pues también serán el reflejo a nivel microcósmico del estado de sordera del cuerpo social al que pertenecen. Es decir, ello mostrará la incapacidad de muchos para reconocer los signos de la irrupción del reino y la identidad mesiánica de Jesús.

Como propuesta del reino de Dios, los evangelios muestran el carácter inclusivo y reivindicativo por medio de la reinserción social (tanto individuales como colectivas), pues la persona sorda es llamada a contribuir al reino.

La teología actual concibe al sordo como una persona con diferentes capacidades en relación con la persona oyente, cada uno inmerso en su propia cultura. Desde su estilo de vida, el sordo tiene una vocación y el compromiso de llevar una vida coherente de respeto y armonía con Dios, con el prójimo y con la creación. Es decir, debe de llevar a cabo el mandato del amor fraterno y cumplir con lo preestablecido en la iglesia católica. Así, el sordo será sujeto activo dentro de su identidad religiosa mediante sus obras.

## Pastoral de sordos

La iglesia católica ha atendido a todas las personas, especialmente, a las que más necesitan, y una imagen representativa de ello es la del Buen Pastor que aparece en los evangelios, que cuida y da la vida por sus ovejas (*cfr. Jn* 10, 11-15).

Se entiende por pastoral de sordos a la atención, cuidado y promoción del sordo, desde una perspectiva evangélica, la cual concibe a todas las personas como hijos de Dios.

Toda persona es hija de Dios y ahí radica su dignidad. Dios y su Hijo Jesucristo se manifiestan por su predilección por los débiles y pequeños. Así, Jesús manifiesta con hechos concretos esta predilección, pues Él siempre está cerca de ellos.

La pastoral de sordos implica una atención singular y una catequesis hacia estas personas, pues más que mera inclusión, es el mandato evangélico de la caridad fraterna, la atención por el prójimo. “La catequesis está llamada a descubrir y experimentar formas coherentes para que cada persona, con sus dones, limitaciones y discapacidades, pueda encontrar a Jesús en su camino y abandonarse a Él con fe. Ningún límite físico y psíquico puede ser un impedimento para ese encuentro, porque el rostro de Cristo brilla en lo íntimo de cada persona”.[17]

Ello implica adentrarse en la cultura del sordo, conocer sus necesidades y disponer de los medios para que puedan sentirse parte importante de la comunidad eclesial, colaborando en sus actividades, integrándose en la catequesis y participando de las celebraciones litúrgicas y de los sacramentos.

Las personas sordas necesitan una dedicación específica y personalizada. Por ello, el Evangelio reclama a la Pastoral ofrecer a la comunidad sorda todo lo que se encuentra en la parroquia, pero teniendo en cuenta su cosmovisión, psicología y método de comunicación visual; es decir, es importante conocer la lengua de señas, para poder comunicarse.

Entonces, la Pastoral debe generar una manera para convivir con la persona sorda y hacerlo afrontar su cotidianidad, pero desde sus limitaciones y con la certeza de que la trascendencia lo acompaña y le da sentido a su vida. Es así como el sordo se da cuenta de que pertenece a una comunidad, donde se identifica y genera escenarios que hace suyos, como las celebraciones familiares y entre amigos, los paseos, los compadrazgos, las peregrinaciones y demás. La vivencia religiosa en la cultura del sordo ha sido un escenario de inclusión en el entramado social.

Desde una perspectiva teológica, el sordo, como cualquier persona bautizada, es discípulo misionero, es decir, está comprometido con su prójimo, con su entorno social, con la ecología y con la transcendencia.

## Un escenario urbano de la expresión religiosa del sordo

El Templo de san Hipólito y san Casiano es el espacio sagrado que desde hace más de 100 años ha congregado al sordo, y, más que un espacio

[17] Papa Francisco, *Discurso del Santo Padre a los participantes en un congreso organizado por el Consejo Pontificio para la Promoción de la Nueva Evangelización*, 2017. Disponible en https://www.vatican.va/content/francesco/es/speeches/2017/october/documents/papa-francesco_20171021_convegno-pcpne.html

material urbano, es el receptáculo donde los sordos se reúnen para encontrarse con Dios y expresar su fe y reverencia hacia él.

En las siguientes líneas, a grandes rasgos, se describirá cómo el ser religioso sordo se expresa durante una misa dominical, en el Templo de san Hipólito.

*Antes de la misa.* La Comunidad Católica de Sordos está conformada por asistentes de entre 12 y 70 años que vienen de diferentes puntos de la ciudad, por ejemplo, las alcaldías Gustavo A. Madero, Benito Juárez, Cuauhtémoc e Iztacalco.

Algunos de ellos desempeñan roles preestablecidos como: lectores, cantores o encargados del orden. Los demás viven la celebración litúrgica desde su propia experiencia.

*En la misa.* Toda la Comunidad Católica de Sordos vive la celebración en unión con los oyentes. Con el apoyo de los intérpretes, los sordos participan en los ritos durante la misa, hecho que identifica al Templo de san Hipólito como el lugar donde los domingos a las 11, se celebra la misa de los sordos.

*Después de la misa.* Una vez terminada la celebración, toda la Comunidad Católica de Sordos pasa a las instalaciones contiguas al templo para generar un espacio de convivencia mediante lenguaje de señas y gestos, es decir, identidad sorda. Algunos se despiden, pero la mayoría se espera a que el grupo coordinador dé algún aviso.

## Actores en la ritualidad del templo

En el Templo de san Hipólito, se construyen relaciones sociales y religiosas, con múltiples actores, que veremos a continuación:

*Sordos.* Son niños, adolescentes, adultos y personas de la tercera edad, que se comunican, cantan y rezan mediante el lenguaje de señas.

*Intérpretes.* Es de suma importancia el servicio de los intérpretes que siempre han otorgado, pues ellos son el vínculo entre Dios, el ministro de culto y los sordos.

*El ministro de culto.* En algunos casos, el sacerdote o el hermano religioso que conoce el lenguaje de señas ha sido el transmisor directo de los ritos de la misa. Incluso, sin saber esta lengua, es muy notorio que dicho

actor (el sacerdote) sea un representante activo, a través de los movimientos corporales (ritos) que acompañan la celebración.

## Ritualidad sorda

Durante la misa, los oyentes y la comunidad de sordos entran en una dinámica de comunicación no verbal con lo sagrado, por ejemplo, al persignarse con las manos, sentarse, levantarse, hincarse o el rito de la paz, que implica que los asistentes estrechen sus manos unos con otros, pero que, para los sordos, difiere al signar la letra *p* y trazar una *z*, con ambas manos.

Otro aspecto peculiar de la misa, es en el momento del Padre Nuestro, pues además de signar con las manos, cada uno de los sordos sabe que es el momento de unirse juntando los pies con el de al lado. Además, al recibir la comunión, los oyentes responden amén, sin embargo, los sordos se hacen una cruz en los labios con el dedo pulgar, para también responder "amén".

En resumen, sabemos que la ritualidad del sordo está acompañada por todo lo corporal, pero remarcando el silencio y la mirada.

## Peregrinación, camino e identidad

Por más de tres décadas, la Comunidad Católica de Sordos ha asistido a la Peregrinación Anual a la Basílica de Guadalupe. En su mayoría, son sordos que se reúnen en el Templo de san Hipólito, pero también se suman otras comunidades de la república mexicana, llegando a ser hasta 500 personas, aproximadamente.

Dicha peregrinación se realiza anualmente, durante los primeros meses del año. Su punto de partida es en la glorieta de Peralvillo, trayecto que oscila entre dos horas y media, culminando con la celebración en la Basílica de Guadalupe. La misa es preparada por la Comunidad Católica de Sordos del Templo de San Hipólito y San Casiano y presidida por algún sacerdote claretiano.

Durante la peregrinación, los intérpretes encausan la marcha y en cada *estación* se detienen para dar una breve explicación religiosa y rezar un Padre Nuestro y un Ave María, en lenguaje de señas. El objetivo de esto es visibilizar la identidad religiosa sorda expresada con símbolos colectivos, como la organización o el silencio, guiados por una imagen que los congrega, la cual es la Virgen de Guadalupe (identidad de identidades). "La peregrinación es un desplazamiento ritualizado de individuos y colectividades hacia un centro específico, que es un lugar donde se ha

dado una manifestación singular de lo sagrado de cierta trascendencia en un tiempo determinado".[18]

Ahí mismo, los sordos saben que son comunidad e identidad, con sentimientos y valores que los hacen visibles paso a paso, *seña a seña.* En su peregrinaje, se sienten unidos por la fe y el objetivo común, así que las diferencias sociales son minimizadas, pues todos son creyentes.

Dicha peregrinación es peculiar, pues "es una forma ritual donde el individuo se desplaza [para] encontrar los linajes de la memoria colectiva. Emoción, corporalidad e identidad se reúnen en esos sitios que se llevan a cabo en otros sitios de un significado religioso".[19]

**Conclusiones**

Esta investigación es sólo el inicio de lo que hay que tener en cuenta para hablar de la identidad religiosa sorda. Debemos seguir profundizando en que la sordedad no nada más es importante para los investigadores de la cultura sorda, sino también para los ministros de culto. Es relevante continuar en este conocimiento como una nueva construcción social, lo cual podría ser útil para entender más la cosmovisión del sordo, pues, por medio de su identidad, la persona sorda se embarca en un viaje hacia la interiorización y compromiso social de su ser.

Por su parte, la religión católica hace que se visibilice a la persona sorda como hijo de Dios, es decir, diferente, pero, al ser bautizado, con un mismo compromiso, el de ser discípulo misionero, artesano de paz y comprometido con su entorno social y ecológico.

La identidad religiosa sorda es generadora de nuevas ritualidades, y para la persona con esta condición se convierte en oportunidades, valores, educación y espacios de relación con lo divino y con sus semejantes. Así, se abre una puerta a la profundización del ser religioso sordo, lo que da pie a la interdisciplinariedad y a una concepción singular de la relación con el otro y con Dios.

No se sabe de alguna cultura que no haya tenido algún tipo de religión, pues a lo largo de la historia, las religiones han brindado al hombre respuestas a la creación del mundo, el sentido de la existencia, ¿por qué soy sordo?, la vida después de la muerte o el origen del sufrimiento, por lo que sólo resta decir, que es importante seguir investigando al respecto, desde una perspectiva integral.

[18] Carlos Garma Navarro, *Las peregrinaciones religiosas, un balance actual de su estudio*, México, Universidad Autónoma Metropolitana, 2017, pp. 127-142.

[19] Daniele Hervieu-Léger, *El peregrino y el convertido. La religión en movimiento*, México, Helénico, 2004.

# EL CULTO POPULAR GUADALUPANO EN EL TEPEYAC: GÉNESIS DEL CRISTIANISMO EN MÉXICO Y SUS POSTERIORES CONTINUIDADES NO INDÍGENAS

## THE GUADALUPAN POPULAR CULT IN TEPEYAC: THE GENESIS OF CHRISTIANITY IN MEXICO AND ITS SUBSEQUENT NON-INDIGENOUS CONTINUITIES

Ramiro Alfonso Gómez Arzapalo Dorantes*

Resumen La geografía sagrada cambió poco de la época prehispánica a la época colonial, lo cual resultó del método evangelizador que implicaba la superposición simbólica y la imposición de las formas religiosas validadas por la Iglesia. Así, ante la implantación del cristianismo acorde con el modelo de la *tabula rasa*, y desde la parte indígena, surgen maniobras simbólicas, iniciativas culturales y procesos de apropiación de los contenidos impuestos en un proceso dinámico y creativo que devela un protagonismo que no encuadra en el papel pasivo y receptivo que, generalmente, se les asigna a los indígenas desde la historiografía oficial. Entre esta implantación y creatividad selectiva y reconfigurativa, surge el culto guadalupano que debe ser valorado en sus princi-

* Instituto Intercontinental de Misionología, Universidad Intercontinental, México.

pales pilares: la imagen en sí misma, el lugar sagrado del Tepeyac, la cultura indígena, el contexto histórico y el relato del *Nican Mopohua*.

Abstract The sacred geography changed little from the pre-Hispanic era to the colonial era, product of that evangelizing method that involved the symbolic superposition and imposition of the religious forms validated by the Church. Thus, before the implantation of Christianity according to the tabula rasa model, symbolic maneuvers arise —from the indigenous part—, cultural initiatives and processes of appropriation of the contents imposed in a dynamic and creative process that reveals a protagonism that does not fit into the passive and receptive role that is usually assigned to the indigenous from the official historiography. It is between this implantation and that selective and reconfigurative creativity that arises the Guadalupe cult and that must be valued in its main pillars: the image itself, the sacred place of Tepeyac, the indigenous culture, the historical context and the story contained in the *Nican Mopohua*

Palabras clave
Virgen de Guadalupe, Tepeyac, religiosidad popular, indígenas, imposición doctrinal, reconfiguración simbólica, *Nican Mopohua*

Keywords
Virgin of Guadalupe, Tepeyac, popular religiosity, indigenous, doctrinal imposition, symbolic reconfiguration, Nican Mopohua

Debo decir que en este escrito no trataré acerca de la virgen de Guadalupe como creyente, aunque lo soy, pues en este acercamiento ello resulta irrelevante; más bien, busco hacer una aproximación desde la antropología y la historia, específicamente desde la etnohistoria, que corresponde a la historia de los que no tienen historia,[1] si la consideramos como aquella versión que "escriben los vencedores".

La etnohistoria reconstruye la historia de los vencidos —la no escrita ni oficializada— desde recursos interdisciplinarios que se articulan en una propuesta sustentada en fuentes, lo cual resulta una hermenéutica de los contenidos, por ejemplo, los vestigios arqueológicos o las historias entrecruzadas que circundan el periodo estudiado y las confrontaciones

[1] Confrontar la crítica de Eric Wolf a la noción de la supuesta gente sin historia: *Europa y la gente sin historia*, México, Fondo de Cultura Económica, 1982.

con la etnografía contemporánea de los grupos indígenas vivos. Desde tal perspectiva, esta aproximación rebasa los límites de la discusión partidaria entre aparicionistas y antiaparicionistas, que resalta el sustento del milagro guadalupano en la historia de un pueblo con una profunda crisis de sentido, la cual resultó devastadora para su supervivencia material y cultural, porque irrumpió como anclaje y conciliación con el cristianismo implantado en territorio indígena. Dicha crisis, también, posibilitó la continuidad de ciertas formas básicas de su expresión religiosa y entendimiento ancestral de lo sagrado.[2]

Sé bien que la virgen de Guadalupe es una de las fibras más sensibles del catolicismo mexicano y que lo presentado en este texto pasa cerca de ese halo de incuestionabilidad de lo que hoy se consagra como un milagro acabado caído desde lo alto e instaurado en el aquí y ahora. Sin embargo, estimo que la máxima riqueza del acontecimiento guadalupano,

[2] Sabemos que el culto guadalupano es muy temprano en la fusión de horizontes culturales de lo que hoy es México; éste se ha documentado desde 1555-1556, pero la primera historia de las apariciones, escrita en español por el sacerdote Miguel Sánchez, data de 1648. El hueco en esta parte inicial del culto y su sistematización doctrinal jerárquica ha despertado siempre fuertes sospechas acerca de su veracidad histórica, proponiendo, más bien, una invención posterior manipulada por la jerarquía eclesiástica que hunde sus raíces al momento primero de la evangelización para legitimar esos difíciles orígenes del cristianismo en territorio indígena. De esta forma, por ejemplo, tenemos las conclusiones de Joaquín García Icazbalceta al arzobispo Pelagio Antonio de Labastida y Dávalos en 1883: "Católico soy, aunque no bueno, Ilmo. Sr. Y devoto en cuanto puedo, de la Santísima Virgen: a nadie querría quitar esta devoción: la imagen de Guadalupe será siempre la más antigua, respetable de México. Si contra mi intención, por pura ignorancia, se me hubiese escapado alguna palabra o frase malsonante, desde ahora la doy por mal escrita. Por supuesto que no niego la posibilidad y realidad de los milagros: el que estableció las leyes, bien puede suspenderlas o derogarlas, pero la omnipotencia divina no es una cantidad matemática o susceptible de aumento o disminución y nada le atañe o le quita un milagro más [...] De todo corazón, quisiera yo que uno (milagro, la Aparición) tan honorífico para nuestra patria fuera cierto, pero no lo encuentro así, y estamos obligados a creer y pregonar los milagros verdaderos; también nos está prohibido divulgar y sostener los falsos", *vid.* Joaquín García Icazbalceta, *Investigación histórica y documental sobre la aparición de la Virgen de Guadalupe de México*, México, Fuente Cultural, 1952, p. 69. Sin embargo, no podemos dejar de lado referencias tan tempranas al culto en el Tepeyac a la advocación de Guadalupe (por supuesto que relacionada con Tonantzin) como las de fray Bernardino de Sahagún cuando apunta sus sospechas al culto del Tepeyac, como se verá más adelante en este mismo texto. Ese velo que se cierne en los años fundantes del culto guadalupano considero que no es fortuito y, más bien, parece ser el resultado de un proceso de adaptación conflictivo y no exento de sobresaltos en un acomodo social entre los indígenas y las autoridades coloniales, donde todo lo proveniente del lado indígena era sellado con sospechas profundas, pero, a la vez, los indígenas, aunque sometidos, protagónicamente decidieron, impulsaron y mantuvieron este culto guadalupano, haciéndolo crecer hasta que se fue incorporado a la instancia oficial eclesial.

donde se juega su verdadero sentido, proviene de su constitución histórica, la cual es menos rimbombante que las obras de arte que hoy expresan el milagro ya domado y domesticado en su totalidad dentro de las fronteras de la oficialidad. En su génesis, fue una cuestión marginal, atribuida a los indios y, por ende, impregnada de toda la sospecha, minusvaloración y vigilancia que todas las "cosas de los indios" en materia religiosa merecían en ese momento caótico de imposición vertical, por un lado, y resistencias profundas, por el otro.

A través de Guadalupe, se manifiesta un proceso que transformó un mensaje exógeno a las culturas indígenas en una expresión religiosa cristiana asumida culturalmente por ellas. Este proceso de traducción local del mensaje cristiano y la realidad intercultural profunda de negociaciones, consensos y resemantizaciones, es la esencia que subyace en la realidad social que sustentó la aparición de Guadalupe en estas culturas. De esta forma, pretendo abordar el tema de dicho acontecimiento subrayando el contexto cultural indígena y su sometimiento recién consumada la conquista de México. Como dicen los judíos acerca de la interpretación de los textos sagrados: "tinta negra sobre lienzo blanco" y "tinta blanca sobre lienzo negro", para destacar la importancia del contexto en la comprensión de un texto, donde lo negro que se delinea sobre un lienzo blanco podría también ser visto como tinta blanca que envuelve los trazos negros que emergen el texto; ello destaca el protagonismo del contexto histórico-cultural para la comprensión cabal del texto contenido en tal contexto.

En este caso, nuestro texto será el acontecimiento guadalupano y el contexto la cultura indígena durante su difícil proceso de transformación de la sociedad prehispánica frente al sometimiento de la Colonia, bajo parámetros simbólicos no comprensibles. El contexto es determinante para entender a Guadalupe en su génesis cultural indígena.

Es imprescindible señalar este punto de partida, pues la virgen de Guadalupe es un símbolo polisémico que ha cobijado a la sociedad mexicana en distintos momentos históricos, empezando por la sociedad novohispana que buscaba elementos identitarios distintivos frente a los españoles peninsulares. Esto culminaría con el movimiento de Independencia y el nacimiento de la nación mexicana como tal, cuyo emblema tenía que ser Guadalupe en el estandarte de Miguel Hidalgo.

Una vez conformada esta patria, Guadalupe se convierte en un símbolo distintivo no sólo para la Iglesia en la parte religiosa, sino en un ícono nacional usado y protegido desde el poder político. En estos procesos históricos, Guadalupe ha acompañado el devenir de nuestro pueblo, pero desde el momento actual, pues se ha olvidado la génesis del acontecimiento ubicado en un contexto predominantemente indígena y sin el mestizaje

como una clase social consolidada, ya que se encontraba en pleno proceso de transformación.

Sin menospreciar el acontecimiento guadalupano en las posteriores etapas de la historia de México, su origen se circunscribe, ante todo, a indígenas nahuas sobrevivientes de la conquista, los cuales vivieron bajo la soberanía del imperio azteca hacía apenas una década atrás de las apariciones guadalupanas. A ellos les tocó ver la caída del mundo que conocían, así como desmantelar con sus manos los lugares sagrados autóctonos, para después edificar con los despojos los nuevos centros religiosos católicos.

La geografía sagrada cambió poco de la época prehispánica a la colonial, producto de ese método evangelizador que implicaba la superposición simbólica y la imposición de las formas religiosas validadas por la Iglesia. Así, ante la implantación del cristianismo acorde con el modelo de la *tabula rasa*, desde la parte indígena, surgen maniobras simbólicas, iniciativas culturales y procesos de apropiación de los contenidos impuestos en un proceso dinámico que devela un protagonismo que no encuadra en el papel pasivo y receptivo, que por lo general se les asigna a los indígenas desde la historiografía oficial. Es entre esta implantación y esa creatividad selectiva y reconfigurativa que surge el culto guadalupano, como he insistido en otros trabajos y aproximaciones al tema.[3]

[3] Remito a las investigaciones parciales anteriores sobre el tema guadalupano y que han sido publicados en otros momentos bajo mi autoría, resultado del diálogo académico y revisiones críticas con ocasión de conferencias y congresos como parte del Colegio de Estudios Guadalupanos (Coleg) de la Universidad Intercontinental (UIC) y la docencia en los diplomados: "El acontecimiento guadalupano en la experiencia y tradición de México" impartido desde 2021, y el de "Santa María de Guadalupe en la historia y la teología" impartido de 2010 a 2018, ambos en la Universidad Intercontinental. Además de los eventos colegiados con múltiples conversatorios del Observatorio de Religiosidad Popular (ORP) y el Coleg: "La Virgen de Guadalupe en la devoción popular en México", "Reflexiones icónicas en torno a la virgen de Guadalupe a 490 años de las apariciones en el Tepeyac", "La Virgen de Guadalupe en la religiosidad popular mexicana".

Las fuentes propias publicadas antecedentes a esta versión son: "Consideraciones histórico-culturales en la reformulación de la Virgen de Guadalupe como símbolo religioso nacional mexicano: etnicidad, identidad y conflicto", *Implicaciones del antecedente indígena en el acontecimiento guadalupano (Y su olvido en la migración del símbolo al cobijo de la nación mestiza)*, Senda Libre, Colecc. Cuadernos de Aportes desde el Aula, Cuaderno núm. 5, México, 2018, pp. 7-27; "La Virgen de Guadalupe en México: Reconfiguraciones simbólico-religiosas en el devenir histórico" en *ibidem*, pp. 29-42; "Antecedentes culturales indígenas y contextualización histórica en el Acontecimiento Guadalupano", *Apuntes para la Misión*, VII, México, Misioneros de Guadalupe- Comisión de Reflexión de la Misión *Ad Gentes* (Coremag), 2020, pp. 7-22; "La Virgen de Guadalupe: Identidad cultural y devoción popular mexicana", *Revista Vida pastoral*, México, San Pablo, año XLVII, núm. 282, 2021, pp.31-42; "Exvotos guadalupanos: una aproximación desde la religiosidad popular", *Boletín del Colegio de Estudios Guadalupanos*, México, Universidad Intercontinental, año 1, núm. 1,

Es muy interesante que el vínculo al origen indígena del llamado *acontecimiento guadalupano* se desdibuje en la actualidad hasta casi borrarse o, al menos, así se percibe en el complejo del santuario, siguiendo las leyendas para la memoria pública de los edificios ahí erigidos. Pareciera como si hubiera ciertos momentos difíciles de nuestra historia que sería mejor olvidar o no hablar de ellos ni hacerlos patentes; simplemente, dejarlos ir y tender un velo de silencio sobre ellos. En ese sentido, llama la atención la ausencia a cualquier referencia al previo del Tepeyac como lugar de culto prehispánico, especialmente, en lo que toca a la "iglesia del cerrito" y sus inmediaciones, lugar donde estuvo el *teocalli* de *Tonantzin*, quien fue tan importante que tenía su propia calzada de comunicación al corazón de México-Tenochtitlán (hoy calzada Misterios).

Sin duda, esos silencios no son fortuitos y tienden a la configuración de una identidad mestiza consagrada en su estado actual, sin entrar a los pormenores de su constitución histórica.

Para el Estado, tiene que ver con el aspecto de identidad nacional donde la hibridación es nuestra génesis, mas no interesa ahondar en ello, pues somos lo que somos, a partir del momento en que lo somos desde una visión ahistórica.

Para la Iglesia, es preferible no poner en tela de juicio la pureza del cristianismo adoptado en esta nueva tierra, pues podríamos inmiscuir en procesos histórico-culturales de hibridación, resemantización o reformulación simbólica y conflictuar la visión universal cristiana en las reelaboraciones culturales locales.

---

2022, pp. 115-169; "El relato del *Nican Mopohua*: dignificación personal y cultural desde el lenguaje náhuatl", *Boletín del Colegio de Estudios Guadalupanos*, año 2, núm. 3, 2022, pp. 91-98; "El Culto Guadalupano en el proceso de la fusión intercultural e interreligiosa en México Colonial", *Boletín del Colegio de Estudios Guadalupanos*, año 2, núm. 4, 2022.

Además de las ponencias y conferencias: "Contexto histórico-cultural del acontecimiento guadalupano: revelación y esperanza en el doloroso alumbramiento de la nación mexicana", 12 de diciembre de 2011. I Semana de Divulgación del Acontecimiento Guadalupano en Zumpango, Estado de México; "*Procesos sincréticos en la Religiosidad Indígena del s. XVI. Contexto náhuatl para entender Guadalupe*", 16 de octubre de 2014. Seminario de los Misioneros de Guadalupe, Tilapa, Estado de México; "El acontecimiento Guadalupano, aproximación histórica en cuatro actos: Tlatelolco, Templo Mayor, San Hipólito y La Villa", 13 de abril de 2015, Seminario de Misiones Extranjeras, Tlalpan, D.F.; "Sobre las devociones populares guadalupanas", 8 de diciembre de 2021, evento: "Reflexiones icónicas en torno a la virgen de Guadalupe a 490 años de las apariciones en el Tepeyac". UIC en conjunto Coleg y ORP; "La protección e intercesión guadalupana en la piedad popular", 11 de enero 2023, Congreso Guadalupano "La Virgen de Guadalupe: baluarte y protección de un pueblo peregrino, pasado, presente y futuro bajo la estrella de la evangelización", Insigne y Nacional Basílica de Guadalupe.

La migración del símbolo religioso de la virgen de Guadalupe de un mensaje a un pueblo indígena hacia la maternidad de una nación mestiza en el siglo XIX incluye en su complejidad social elementos de etnicidad, discriminación y la otra cara de la moneda de la identidad, es decir, la exclusión.

## Cuestiones formales acerca del método, hipótesis, planteamiento del problema y estado de la cuestión

Proponemos como *método* un acercamiento crítico etnohistórico al tema guadalupano. La *hipótesis* será el acontecimiento guadalupano, en sí mismo un problema intercultural e interreligioso fraguado en la fusión de las culturas indígenas mesoamericanas con el cristianismo; proceso traumático que atañe no solamente a los hechos históricos consagrados en las fuentes escritas, sino también a la conciencia colectiva que se forma a partir de una memoria viva mediante el culto popular y la adhesión a la imagen religiosa, cuyo éxito implica una dialéctica devoto-imagen que se juega en el terreno de la efectividad simbólica de la vida cotidiana de los creyentes.

Toda la comprobación requerida por el devoto guadalupano acerca de la veracidad de la virgen radica esencialmente en lo que ella hizo en el trayecto vital[4] del creyente o en la del hijo, padre, cónyuge, amigo, vecino

[4] En relación con lo que llamamos *trayecto vital*, remitimos al concepto de *trayecto biográfico* de Lluís Duch, eminente antropólogo y fenomenólogo de la religión: *Cfr.* Lluís Duch, *Un extraño en nuestra casa*, Barcelona, Herder, 2007. Respecto a su concepción, cito la descripción de Bech y Quintero: “El barcelonés propone una antropología que tiene como uno de sus componentes esenciales lo que él llama el *trayecto biográfico*. Con ese concepto designa la experiencia del ser humano, del nacimiento a la muerte: el enfrentamiento con el mundo, con él mismo, con los otros y con Dios —se podría ampliar el concepto a lo sagrado, en general—. El *trayecto biográfico* es el proceso de trabajo por medio del cual el hombre busca el sentido de la vida, ese algo que va descubriendo en un mundo complejo que oscila entre la caída en el caos primigenio y la construcción de un orden rígido y opresivo. El recorrido del trayecto da lugar a la formación de lo que Merleau-Ponty llamara "el espacio y el tiempo antropológicos": *Cfr.* Maurice Merleau-Ponty, *Fenomenología de la percepción*, México, Fondo de Cultura Económica, 1957. Además, según Duch, en el transcurso del periplo humano, que comprende la vida y la muerte, se requieren estructuras sociales (*estructuras de acogida*) y de "la posibilidad que [éstas] ofrecen para trabajar con símbolos”, *vid.* L. Duch, Manuel Lavaniegos, Blanca Solares y Marcela Capdevila, "Entrevista con Lluís Duch. Del trayecto autobiográfico al proyecto antropológico", *Lluís Duch, antropología simbólica y corporeidad cotidiana*, Cuernavaca, Centro Regional de Investigaciones Multidisciplinarias/Universidad Nacional Autónoma de México, 2008, p. 149. Quizás sin saberlo, coincide con Geertz cuando éste afirma que "El sistema nervioso humano depende inevitablemente del acceso a estructuras

y demás, con quien la cercanía hace incuestionable el milagro recibido. Esa memoria que se entreteje con la singularidad de la experiencia vital crea un poderoso entramado capaz de soportar el peso de las adversidades y desencantos de un pueblo, a la vez que impulsa hacia sus respectivos contrarios a cada una de estas desavenencias en la conciencia optimista del devoto.

Como *planteamiento del problema* apuntamos que cuando proponemos este acercamiento crítico etnohistórico al tema guadalupano, estamos afirmando que dicho culto es un tema complejo que debe ser visto desde múltiples perspectivas, pues vemos un conglomerado de elementos indisociables e interactuantes: la imagen en sí misma, por supuesto, pero también el relato del *Nican Mopohua*,[5] que se convierte en un legado desde la sensibilidad religiosa, poética y literaria indígena porque articula el acontecimiento guadalupano, como mensaje cristiano, pero con una tradición religiosa ancestral, con sensibilidad y tacto desde la concepción de lo sagrado. También debe mencionarse la cultura indígena náhuatl del valle de México sobreviviente de la conquista como depositaria original del mensaje guadalupano, donde emerge cultural, intelectual y espiritualmente la virgen.

En este sentido, es imprescindible el contexto histórico de la Conquista, pues nos inclinamos a considerar el culto guadalupano en su fase inicial como una expresión de religiosidad popular que compartió sospecha y desdén hacia todo lo indígena de ese momento. Después, este culto sería integrado en la oficialidad eclesiástica, pero en una primera fase parece haber sido un culto popular valorado y difundido por los propios indígenas, por lo que no podemos omitir la inteligibilidad social del acontecimiento guadalupano del Tepeyac, como espacio sagrado preexistente y anclaje fundamental entre el cristianismo y la cultura religiosa indígena, como ya se mencionó.

---

simbólicas públicas para elaborar sus propios esquemas autónomos de actividad [...] Para orientar nuestro espíritu debemos saber qué impresión tenemos de las cosas y para saber qué impresión tenemos de las cosas necesitamos las imágenes públicas de sentimiento que sólo pueden suministrar el rito, el mito y el arte", *vid.* Clifford Geertz, *La interpretación de las culturas*, Barcelona, Gedisa, 1997, pp. 81-829. "El concepto de *trayecto biográfico* posee, además, una decisiva implicación hermenéutica, ya que, tal como Duch mismo lo formula explícitamente, se quiera o no, la biografía humana concreta se plasma de diversas maneras en todo lo que pensamos, hacemos y sentimos", *vid.* Julio Amador Bech y Jennie Arllette Quintero, "La humanidad de lo humano. Aproximaciones a la antropología de Lluís Duch", *Revista mexicana de ciencias políticas y sociales*, México, año LVII, núm. 216, 2012, pp. 25-27.

[5] *Nican Mopohua*, México, Instituto Superior de Estudios Guadalupanos, s/f.

En resumen, este esquema de aproximación crítico etnohistórico considera el complejo simbólico presente en la interrelación de: cultura indígena-imagen-lugar-contexto histórico-*Nican Mopohua*.

La cuestión acerca de la historicidad de las apariciones, fechas, copias de la imagen, distancia del relato del *Nican Mopohua* respecto a las supuestas fechas de aparición y demás, resultaría irrelevante (sin ninguna intención de menospreciar); simplemente, enfatizamos el culto guadalupano desde la devoción popular con sus propios cotos y con una lógica de interpretación que atañe a las prácticas contemporáneas. Éstas denotan un proceso cultual de muy larga duración, con notas muy específicas en sus formas de expresión y con un impresionante anclaje tanto en el lugar del Tepeyac, como en la imagen *in situ* que sigue siendo un poderoso imán de peregrinos hasta la fecha.

Para esbozar un *estado de la cuestión*, además de mis trabajos, las fuentes que sustentan los planteamientos aquí vertidos son, en relación con el controvertido término de *religiosidad popular*, las reflexiones de Gilberto Giménez,[6] quien intentaba explicar este fenómeno partiendo de un contexto ritual concreto y —sobre todo— buscando su lógica, lo cual implica considerar los fenómenos religiosos populares desde la singularidad de su configuración cultural, social e histórica. Retomo su idea de que la religiosidad popular es un proceso alterno a la religión oficial, y aunque está interrelacionada, hasta cierto punto, es un proceso paralelo, con identidad y objetivos propios. Esta forma de entender la religiosidad provee de cierta autonomía la interpretación de los fenómenos religiosos, en el sentido de que no se les considera una escisión que se desprende patológicamente de un organismo sano (la religión oficial), sino que es un fenómeno que se diferencia de los parámetros oficiales, porque responde a una realidad distinta de la que viven los grupos hegemónicos.

Dicho esto, el siguiente pilar son los aportes de Félix Báez-Jorge en su nutrida bibliografía. La primera aproximación fue a través de *Entre los naguales y los santos*,[7] obra que aportó un sugerente ángulo de interpretación frente al complejo proceso de evangelización de los indios al inicio de la Colonia. No se trata ni del éxito de la *tabula rasa* que los frailes pretendían ni tampoco de una máscara de cristianismo que los indios tejieron para ocultar su religión prehispánica y preservarla tal cual, inamovible e impermeable. Ante estos extremos, Báez-Jorge sugiere considerar

---

[6] Gilberto Giménez, *Cultura Popular y Religión en el Anáhuac*, México, Centro de Estudios Ecuménicos, 1978.

[7] Félix Báez-Jorge, *Entre los naguales y los santos*, Xalapa, Universidad Veracruzana, 1998.

los términos de *refuncionalización* y *reelaboración simbólica* en un contexto social e histórico determinado.

Para la posición de este escrito, dicha aportación resultó determinante, pues permite interpretar una realidad social sin dejar de considerar la existencia y empuje de los grupos subalternos. La imposición desde la hegemonía encuentra en los grupos sometidos una respuesta dinámica donde se generan estrategias de refuncionalización simbólica que, por un lado, le dejan vivir en el nuevo contexto en que se halla inmerso y, por otro, le posibilitan la continuidad histórica y cosmovisional. Además de esta sugerencia, la obra citada sentó las bases para empezar a desglosar las "claves estructurales" de la religiosidad popular, es decir, aquellos elementos que posibilitan materialmente la vida ritual en el contexto de la religiosidad popular, tales como: imágenes religiosas, mayordomías, santuarios, peregrinaciones y demás.

Las aportaciones de este mismo autor en cuanto a la religiosidad popular siguieron a través de las páginas de *La parentela de María*,[8] *Los oficios de las diosas*,[9] *Los disfraces del Diablo*,[10] *Olor de santidad*,[11] *Debates en torno a lo sagrado*[12] y *¿Quiénes son aquí los dioses verdaderos?*[13] Uno de los elementos principales que Félix Báez nos lega es la consideración de la dialéctica entre la religión hegemónica y la religiosidad popular, una relación siempre conflictiva que se mueve en un péndulo que va desde la represión hasta la tolerancia, pasando por todos los matices.

A la par de él, nos acercamos a los planteamientos que —desde Los Andes— propone Luis Millones, ante un contexto histórico semejante y frente al mismo fenómeno de la religiosidad popular. En la lectura de *El rostro de la fe. Doce ensayos sobre religiosidad andina*,[14] destaca *la violencia de las imágenes*, que hace referencia directa a la interpretación india de las imágenes de los santos, releídas desde un horizonte de significado totalmente diferente al de los evangelizadores.

---

[8] Félix Báez-Jorge, *La parentela de María: Cultos marianos, sincretismo e identidades nacionales en Latinoamérica*, México, Universidad Veracruzana, 1974.

[9] F. Báez-Jorge, *Los oficios de las diosas: Dialéctica de la religiosidad popular en los grupos indios de México*, Xalapa, Universidad Veracruzana, 2000.

[10] F. Báez-Jorge, *Los disfraces del diablo*, Xalapa, Universidad Veracruzana, 2003.

[11] F. Báez-Jorge, *Olor de Santidad*, Xalapa, Universidad Veracruzana, 2006.

[12] F. Báez-Jorge, *Debates en torno a lo Sagrado. Religión popular y hegemonía clerical en el México indígena*, Xalapa, Universidad Veracruzana, 2011.

[13] F. Báez-Jorge, *¿Quiénes son aquí los dioses verdaderos? Religiosidad indígena y hagiografías populares*, Xalapa, Universidad Veracruzana, 2013.

[14] Luis Millones, *El rostro de la fe, doce ensayos sobre religiosidad andina*, Sevilla, Universidad "Pablo de Olavide"/Fundación El Monte, 1997.

Respecto a la cuestión del poder, importante elemento en la discusión sobre religiosidad popular, Noemí Quezada, en su introducción a *Religiosidad popular México-Cuba*,[15] ubica la pertinencia de este tópico dentro del análisis del fenómeno religioso popular. En relación con este tema, también fueron de gran ayuda los planteamientos de Eric Wolf en *Figurar el poder*.[16]

Todos estos aportes deben contextualizarse en la forma de entender el ritual propuesto por Broda,[17] quien lo considera como la expresión históricamente concreta y socialmente visible de la cosmovisión. El rito no desaparece, pero tampoco permanece estático, sino que se reformula y se reorganiza, según las necesidades concretas y cambios que experimenta un grupo social. El ritual plasma en la vivencia social la cosmovisión, es decir, establece el vínculo entre las concepciones abstractas proporcionadas por la cosmovisión y los hombres concretos. Implica una activa participación social e incide sobre la reproducción de la sociedad.[18]

---

[15] Noemí Quezada, "Introducción", *Religiosidad popular*, México-Cuba, Universidad Nacional Autónoma de México-Instituto de Investigaciones Antropológicas/Plaza y Valdés, 2004, pp. 9-24.

[16] Eric Wolf, *Figurar el poder*, México, Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social, 2001.

[17] Johanna Broda, "Introducción", en J. Broda y F. Báez-Jorge (coords.), *Cosmovisión, ritual e identidad de los pueblos indígenas de México*, México, Conaculta-Fondo de Cultura Económica, 2001, pp. 15-45.

[18] *Cfr.* J. Broda, "Cosmovisión y observación de la naturaleza: el ejemplo del culto de los cerros en Mesoamérica", en J. Broda, Stanislaw Iwaniszewski y Lucrecia Maupomé (eds.), *Arqueoastronomía y Etnoastronomía en Mesoamérica*, México, Universidad Nacional Autónoma de México-Instituto de Investigaciones Históricas, 1991, pp. 461-500; "El culto mexica de los cerros de la Cuenca de México: apuntes para la discusión sobre graniceros", en Beatriz Albores y J. Broda (coords.), *Graniceros. Cosmovisión y meteorología indígenas de Mesoamérica*, México, El Colegio Mexiquense-Universidad Nacional Autónoma de México, 1997, pp. 49- 90; "La etnografía de la fiesta de la Santa Cruz: una perspectiva histórica", en J. Broda y F. Báez-Jorge (coords.), *Cosmovisión, ritual e identidad de los pueblos indígenas de México*, pp. 165-238; "Ciclos agrícolas en la cosmovisión prehispánica: el ritual mexica", en J. Broda y Catharine Good Eshelman (coords.), *Historia y vida ceremonial en las comunidades mesoamericanas: los ritos agrícolas*, México, Instituto Nacional de Antropología e Historia/Universidad Nacional Autónoma de México, 2004; "¿Culto al maíz o a los santos? La ritualidad agrícola mesoamericana en una perspectiva histórica", en *idem*; "La fiesta de la Santa Cruz entre los nahuas de México: préstamo intercultural y tradición mesoamericana", en Antonio Garrido Aranda (comp.), *El mundo festivo en España y América*, Córdoba, Universidad de Córdoba, 2005; "Religiosidad popular y cosmovisiones indígenas en la historia de México", Ponencia presentada en la XXVIII Mesa Redonda de la Sociedad Mexicana de Antropología, Centro Histórico de la Ciudad de México, 9 de agosto, 2007; "Ritualidad y cosmovisión: procesos de transformación de las comunidades mesoamericanas hasta nuestros días", *Diario de Campo*, México, Instituto Nacional de Antropología e Historia-Coordinación Nacional de Antropología, 2007.

La insistencia en el aspecto histórico combinado con la observación etnográfica, específicamente en lo que toca a la importancia del ritual, como elemento materialmente observable, han influido decisivamente nuestro posicionamiento.

En el acercamiento teórico para ubicar el culto guadalupano en el contexto general de los cultos marianos en Latinoamérica, desde la religiosidad popular, fue decisivo el aporte de Félix Báez-Jorge a través de: *La parentela de María: Cultos marianos, sincretismo e identidades nacionales en Latinoamérica*.[19] *La virgen de Guadalupe y los celos de san José: las reelaboraciones hagiográficas y el estudio de la religiosidad popular indígena*[20] y *Bajo la tilma de Juan Diego*,[21] los cuales fueron de suma importancia para el enfoque de este trabajo.

En la relación indisociable entre la Guadalupe mexicana del Tepeyac y la cultura indígena, así como la integración del relato del *Nican Mopohua*, fueron decisivos los aportes del P. José Luis Guerrero[22] y de Miguel León-Portilla.[23] En relación con el seguimiento y continuidad del culto guadalupano en el arte y la literatura de controversia entre defensores y detractores en el ámbito eclesiástico, los aportes de Arturo Rocha fueron una guía muy valiosa,[24] además de sus otros aportes respecto a la simbología indígena presente en la imagen guadalupana.[25]

En una revisión desde el arte europeo, en cuanto a la imagen, es indispensable Gisela von Wobeser,[26] cuyo trabajo aporta interesantes referencias

[19] F. Báez-Jorge, *La parentela de María: Cultos marianos, sincretismo e identidades nacionales en Latinoamérica*, Xalapa, Universidad Veracruzana, 1974.

[20] F. Báez-Jorge, "La Virgen de Guadalupe y los celos de San José: Las reelaboraciones hagiográficas y el estudio de la religiosidad popular indígena", *Docta Minerva. Homenaje a la profesora Luz de Ulierte Vázquez*, Jaén, Universidad de Jaén, 2011, pp. 507-512.

[21] F. Báez-Jorge, "Bajo la Tilma de Juan Diego", *Contrapunto*, Xalapa, núm. 3, vol. I, 2006.

[22] José Luis Guerrero, *Flor y canto del nacimiento de México*, México, Librería Parroquial de Clavería, 1990; *Los dos mundos de un Indio Santo*, México, Cimiento, 1991; *El Nican Mopohua, un Intento de Exégesis*, México, Universidad Pontificia de México, 1996; J. L. Guerrero, Eduardo Chávez y Fidel González, *El Encuentro de la Virgen de Guadalupe y Juan Diego*, México, Porrúa, 2001.

[23] Miguel León-Portilla, *Tonantzin Guadalupe. Pensamiento náhuatl y mensaje cristiano en el "Nican Mopohua"*, México, Fondo de Cultura Económica-El Colegio Nacional, 2000.

[24] Arturo Rocha, *Monumenta Guadalupensia Mexicana. Colección facsimilar de documentos guadalupanos del siglo XVI custodiados en México y el mundo, acompañados de paleografías*, México, Insigne y Nacional Basílica de Santa María de Guadalupe, 2010.

[25] A. Rocha, *La llave de Guadalupe. Guadalupe itlatlapoloni*, México, Miguel Ángel Porrúa, 2014.

[26] Gisela von Wobeser, "Antecedentes iconográficos de la imagen de la Virgen de Guadalupe", *Anales del Instituto de Investigaciones Estéticas*, México, vol. 37, núm. 107, 2015, pp. 173-227.

históricas en las disputas acerca de la originalidad de la imagen del Tepeyac en relación con su homónima española.

En términos generales, no podemos excluir a Richard Nebel,[27] Serge Gruzinski,[28] Robert Ricard,[29] Gonzalo Aguirre Beltrán,[30] José Luis Guerrero[31] y Edmundo O´Gorman,[32] además de la fuente del *Nican Mopohua*,[33] destacada por su contenido y poética literaria indígena, por lo que consideraría como complementos indispensables el *Coloquio de los Doce*,[34] *Los cantares mexicanos*,[35] los *Huehuetlahtolli*[36] y muchos más que contextualizan la alteridad indígena en relación con su universo simbólico, como el entendimiento ancestral de lo sagrado y las formas humanas de relación humano-divina.

En este sentido, destaco la investigación del P. Jesús Mateo,[37] quien, como hablante nativo del náhuatl, analiza ciertos fragmentos de *Los cantares mexicanos*, los confronta con el *Nican Mopohua*, y destaca, desde su sensibilidad cultural indígena, los elementos que componen la escenografía del acontecimiento guadalupano en el Tepeyac.

---

[27] Richard Nebel, *Santa María Tonantzin: Virgen de Guadalupe. Continuidad y transformación religiosa en México*, México, Fondo de Cultura Económica, 1995.

[28] Serge Gruzinski, *La Guerra de las imágenes*, México, Fondo de Cultura Económica, 1990; *La colonización de lo imaginario*, México, Fondo de Cultura Económica, 1991.

[29] Robert Ricard, *La conquista Espiritual de México*, México, Fondo de Cultura Económica, 1947.

[30] Gonzalo Aguirre Beltrán, *Regiones de refugio: El desarrollo de la comunidad y el proceso dominical en mestizo América*, México-Texas, Secretaría de Educación Pública-Instituto Indigenista Interamericano, 1967.

[31] J. L. Guerrero, "El catolicismo popular mexicano y su proyecto social", en Roberto Blancarte (comp.), *El pensamiento social de los católicos mexicanos*, México, Fondo de Cultura Económica, 1996.

[32] Edmundo O'Gorman, *Destierro de sombras. Luz en el origen de la imagen de Nuestra Señora de Guadalupe del Tepeyac,* México, Universidad Nacional Autónoma de México-Instituto de Investigaciones Históricas, 2016.

[33] No es sólo el *Nican Mopohua*, sino también el *Nican Motecpana* y el *Nican Tlantica*, pero, en definitiva, el más relevante es el primero.

[34] Fray Bernardino de Sahagún, *Coloquios y doctrina Cristiana con que los doce frailes de San Francisco, enviados por el papa Adriano VI y por el emperador Carlos V, convirtieron a los indios de la Nueva España. En lengua mexicana y española*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 1986.

[35] Miguel León-Portilla (ed.), *Cantares Mexicanos*, México, Universidad Nacional Autónoma de México-Fideicomiso Teixidor, 2011.

[36] M. León-Portilla y Librado Silva Galeana, *Huehuetlahtolli. Testimonios de la antigua palabra*, México, Fondo de Cultura Económica-Secretaría de Educación Pública, 1991.

[37] Jesús Mateo Cristino, "Análisis comparativo lingüística-literaria entre el Nican Mopohua y los Cantares Mexicanos", tesina de licenciatura en Teología y Cultura Guadalupana, Universidad Pontificia de México, México, 2021.

Por supuesto que también está el apéndice del libro XI de la *Historia General de las Cosas de la Nueva España*[38] de Fray Bernardino de Sahagún, en el que se hace referencia explícita a Guadalupe en el Tepeyac.

## El culto guadalupano en el proceso de la fusión intercultural e interreligiosa en el México colonial

Debemos considerar los diversos factores histórico-culturales involucrados en derredor del complicado inicio de la labor evangelizadora en México.

No podemos obviar que el desconocimiento mutuo, la violencia ejercida y la imposibilidad de llegar a una traducción profunda de los contenidos religiosos expuestos sobre una tradición religiosa preexistente de cuño ancestral, generaron una dinámica de búsqueda acuciosa de aceptación y sometimiento indígena bajo una fiscalización de los frailes. En el convulsionado contexto donde se enmarca el inicio de la satanización de las religiones precolombinas, a la par de la imposición del colonizador europeo y desde el indígena sometido, surgió un proceso protagónico que de forma dinámica, creativa y selectiva —a despecho del discurso histórico oficial— puso en juego estrategias sociales que ayudaron a discriminar entre los elementos impuestos, para llegar a una síntesis operante a nivel local que, por un lado, engarzaba con la instancia de la nueva oficialidad (religión católica), pero, por el otro, posibilitaba la continuidad de prácticas rituales imprescindibles para reproducir su cosmovisión ancestral.

Así, el proceso evangelizador en Mesoamérica inicia entre la imposición de un mensaje nuevo para las culturas indígenas, pero que posteriormente se asume como propio. Entre luchas y desavenencias en el caos imperante durante la colonización, se fragua un proceso de intercambios simbólicos en el ámbito religioso y cultural, el cual lleva a que el mensaje cristiano (primeramente exógeno a las culturas indígenas) se integre plenamente a su cosmovisión y se transforme paulatinamente a su identidad cultural. No está de más recordar que el proceso de evangelización de los indios fue largo y doloroso, pues estuvo plagado de contradicciones e intereses mundanos entremezclados con la práctica catequética, lo que condicionaría la respuesta de los indígenas frente al nuevo mensaje.

No se trata de una visión mecanicista de una simple sustitución de un repertorio religioso por otro. No es la idea de "ídolos tras los altares", sino un proceso mucho más complejo, donde intervienen ambas partes. Efectivamente, aunque hubo un proceso de imposición vertical de la doctrina

[38] Fray Bernardino de Sahagún, *Historia General de las Cosas de la Nueva España*, México, Porrúa, 1992.

cristiana, es necesario reconocer que los grupos indígenas no recibieron en pasividad esa imposición, pues hubo resistencias, consensos, negociaciones; en todo caso, un proceso cultural de asimilación creativa de aquello que les fue impuesto, lo que dio lugar a procesos de traducción local del mensaje cristiano y convivencia de sus personajes sagrados ya provistos con los de la tradición indígena. Esto no debe ser visto como una colección arcaica o acumulativa de múltiples personajes, sino como un fundamento en la cosmovisión indígena, es decir, una forma de integrar vivencialmente en la funcionalidad del mundo natural y humano a los personajes sagrados que se considera tienen plena injerencia en esto que llamamos *realidad*.

El contenido de la respuesta indígena en el famoso *Coloquio de los Doce* es revelador frente al embate de los frailes cuando se les hace una doble invitación que es dejar sus antiguas creencias y abrazar el cristianismo: "ciertamente no lo creemos, eso no lo tenemos por verdad".[39]

Esa respuesta indígena a sus evangelizadores puede ser vista como un verdadero preámbulo del derrotero a seguir en el intrincado proceso de evangelización en territorios indígenas. En dicho proceso se implicaron juegos culturales de reformulación simbólica, traducción cultural de los contenidos de la nueva religión y estrategias de apropiación indígena del mensaje cristiano. Todo esto llevó a un complejo camino de intercambios, negociaciones, acuerdos y fusiones simbólicas, mediante los cuales los sobrevivientes de la conquista lograron preservar cimientos importantes de su cultura y religión.

En la Colonia temprana, la forma en que los indígenas celebraban las fiestas religiosas —ya cristianas— era significativamente diferente a cómo los frailes enseñaban. Se entrevé una nueva fase del proceso evangelizador ya con negociación y aceptación o, al menos, una solapada resignación frente a las diferencias interculturales. Finalmente, se trataba de una expresión religiosa que para los frailes ya no era tan aberrante como los ritos de su época "de la gentilidad". Había algo extraño, pero ya era más cercano a un ámbito tolerable, aunque a regañadientes.

Entre tirones de la imposición unilateral del cristianismo de la *tabula rasa* y la traducción cultural local indígena de ese mensaje foráneo, poco a poco se integró como propio, hasta fraguarse como un cristianismo indigenizado en América, el cual, hasta la fecha, nutre las discusiones de una religiosidad popular indígena vigente en su operatividad sociocultural.

Así, desde una visión etnohistórica, propongo considerar el acontecimiento guadalupano de forma holística entre la cultura indígena-imagen

[39] Fray Bernardino de Sahagún, *Coloquios y Doctrina Cristiana*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 1986, p. 149.

de la virgen de Guadalupe-lugar sagrado del Tepeyac-contexto histórico--narrativa del *Nican Mopohua*, lo que nos llevará a reconocer la sensibilidad y disposición indígena frente a lo sagrado, un propio entendimiento indígena de lo Divino y formas de expresar su devoción, culto y respeto. Esto coadyuvará a explicitar la operatividad sociocultural de la cosmovisión indígena en el culto cristiano guadalupano.

En resumen, dicha propuesta es tomar en cuenta a los que vivían fuera del margen y que fueron los depositarios originales de este mensaje, es decir, los indígenas. Si ellos eran despreciados al inicio de la Colonia, ¿por qué sorprenderse de que el culto a Guadalupe lo fuera también?, ya que éste compartió el desdén que la cultura indígena provocaba en los españoles. El complejo simbólico, literario y religioso circundante al llamado *acontecimiento guadalupano* reitera un contexto cultural indígena, empezando por el lugar sagrado del Tepeyac, donde había un Teocalli dedicado a Tonantzin, la madre de los dioses.

Recordemos que de acuerdo con el *Nican Mopohua*, recopilación de una tradición oral previa, Juan Diego venía de Cuautitlán, lo cual da ciertos datos, como su posición social privilegiada, puesto que fue admitido en la doctrina de Tlatelolco, cuna del primer laboratorio intercultural en estas tierras y donde el Colegio de la santa Cruz elaboró la monumental obra de Sahagún. Este lugar no era para cualquiera; se reservó para hijos de nobles indígenas y sobrevivientes clave que tenían un conocimiento profundo de la cultura náhuatl.

De acuerdo con el mapa de Upsala, Juan Diego pudo haber tomado la ruta de la calzada de Tenayuca (hoy Calzada Vallejo) que unía al teocalli de ahí con Tlatelolco y Tenochtitlan; sin embargo, no lo hizo y tomó la de la cordillera del Tepeyac. En el momento de las apariciones, Juan Diego venía atravesando esa cordillera, precisamente para tomar la calzada que lo llevaría a Tlatelolco. Cabe preguntarse por qué eligió ésa, pues aunque había otra, no la tomó, ¿acaso fue para que se cumpliera lo que estaba escrito?, ya que si la virgen se hubiese aparecido del otro lado, no hubiera significado gran cosa dentro del complejo cosmovisional indígena.

La narrativa del *Nican Mopohua* muestra tanto la intención de legitimar el cristianismo por encima de los pilares de la cosmovisión indígena, como el uso de reverenciales en el lenguaje náhuatl de la virgen de Guadalupe a Juan Diego y viceversa, a diferencia de los documentos contemporáneos, donde al indio se le nombra como perro, puerco, mono y demás.

En este punto, el culto indígena a la virgen cobra un fuerte significado de resistencia, el cual, por un lado se somete a la imposición cristiana, pero también la reformula y se la apropia, hasta convertirse en una

vivencia cultual endógena. ¿Cómo no ver en Guadalupe un símbolo que salvó culturalmente ciertas distancias insalvables?

En los juegos implícitos de este tirón histórico entre lo popular y lo oficial, se dibujan nuevas fronteras de lo profano y lo sacro, de lo aceptable y lo repudiable, mostrando que la migración de lo popular a lo oficial corresponde a momentos históricos concretos, donde el contexto particular nos recuerda que en la pedagogía catequética las transiciones entre el rechazo y la aceptación suponen una interacción social permeable entre lo oficial y lo popular. Tal hibridación, síntesis o reformulación simbólica, sincretismo, resemantización cultural, traducción local del mensaje cristiano o como se le quiera llamar, es donde radica el verdadero milagro guadalupano, un ejemplo concreto de encarnación, que a fin de cuentas posibilita la interacción del pueblo con Dios. Esta situación se da en medio de una sociedad colonial que no promueve en absoluto la igualdad; antes bien, enfatiza las diferencias culturales, siempre en detrimento de los grupos subordinados para garantizar la legitimidad y exclusividad en el acceso al poder, de ahí la importancia de las castas durante la Colonia.

Guadalupe surge cuando el mestizaje aún no se consolidaba, por lo que primero fue un símbolo religioso indígena y después se transformó en la configuración social de la naciente nación mexicana.

La interculturalidad y su culmen en el diálogo interreligioso es la base, ya que interculturalidad implica poca epistemología, pero mucha actitud de vida, así como pasión en el sentido más profundo y padecimiento por el otro, por su cultura y por su historia, para entender cómo Dios se coló en cada fase de su historia y cómo se configuró en ese contexto y pudo entablar un diálogo. Aquí es donde puedo entender la esencia del llamado *milagro guadalupano*.

## Destacando ciertos antecedentes determinantes a considerar en el culto popular guadalupano

Tomemos en cuenta tres antecedentes del culto, los cuales definieron las reformulaciones de Guadalupe tanto como símbolo religioso católico como nacional para la patria recién gestada durante el s. XIX:

*Antecedente al encuentro con el Cristianismo. Religiones indígenas mesoamericanas.* El Cristianismo no se implantó en un terreno baldío; llegó en medio de tradiciones religiosas milenarias que ya llevaban un largo camino recorrido. La disponibilidad hacia la comprensión y el culto debido a la divinidad en México no inicia con el arribo de los frailes mendicantes, pues ya estaba presente en múltiples culturas que compartían rasgos en la concepción y modos de aproximación a lo Sagrado.

*Contexto histórico del acontecimiento guadalupano en medio de la Conquista y Colonización (reconstrucción desde el entrelazamiento de fuentes diversas)*. Como ya se mencionó, el culto a Guadalupe en el cerro del Tepeyac inició muy de cerca a los indígenas, pues fue significado y valorado por ellos, pese a las desavenencias con la parte eclesiástica oficial, la cual tardó en incorporarlo a sus filas, una vez que constató su innegable utilidad para sus propios fines.

> Cerca de las montañas se localizan tres o cuatro lugares en los que ellos solían ofrecer solemnes sacrificios y a los cuales llegaban en peregrinaje desde los más remotos lugares. Uno de esos lugares está aquí en México, [la cual] es una pequeña colina llamada Tepeyac [...] ahora conocida como Nuestra Señora de Guadalupe. En este mismo lugar tenían un templo dedicado a la madre de los dioses, a quien llamaban Tonantzin, que significa "nuestra madre". Allí se realizaban numerosos sacrificios en su honor... a los festivales asistían hombres, mujeres y niños [...] Las multitudes invadían el templo en esos días. La gente decía: "Vamos a la fiesta de Tonantzin". Hoy la iglesia edificada allí está dedicada a Nuestra Señora de Guadalupe, a quien ellos llaman también Tonantzin, imitando a sus prelados, que decían: "Nuestra Señora Madre de Dios, Tonantzin" [...] Así que vienen desde muy lejos a visitar a esta Tonantzin tanto como antes, encontrándonos con que esta devoción es sospechosa, ya que en todas partes hay numerosas iglesias dedicadas a Nuestra Señora, que ellos no visitan, sino que vienen desde los más remotos lugares precisamente a éste.[40]

Como ya hemos mencionado, se hace evidente que la forma como los indígenas celebraban las fiestas religiosas difería de la de los españoles. Al final de cuentas, se trataba de una expresión religiosa que a los ojos de los frailes ya no era tan demoniaca como los ritos de su época. Es cierto que había algo extraño, es cierto, pero mucho más cercano a un ámbito de lo tolerable y —aunque a regañadientes— permitido y solapado. Sahagún plasma esa sospecha en relación al culto del Tepeyac.

En su raíz indígena, Guadalupe se convierte en la *virgen de los Indios*, en contraposición de la *virgen de los Conquistadores* (virgen de los Remedios). No podemos obviar que esta situación polarizada durante la génesis del culto a la Virgen de Guadalupe era un contexto caótico e inhumano. El suicidio colectivo empezaba a practicarse como posibilidad de evasión

[40] *Cfr.* Fray Bernardino de Sahagún, "De supersticiones y hechicerías", apéndice del libro XI de *Historia General de las Cosas de la Nueva España*, México, Porrúa, 1992, p. 704, donde se refiere a Guadalupe y muestra abiertamente su sospecha por este culto.

y resistencia frente a la violenta imposición colonial, como narra fray Bartolomé de las Casas:

> Salido el padre fray Gutierre con su compañero y el clérigo Las Casas de la isla de Cuba, cresció [*sic*] la crueldad inhumana que los nuestros usaban con las gentes della cada día más y más; los opresos indios, viéndose cada día morir, comenzaron a huir de las minas y de los otros trabajos en que los mataban de pura hambre y continuo y excesivo tormento y trabajo; los españoles, que para los tener siempre en servicio clavados no les faltan medios y mañas, procuraron de por muchas maneras irlos a montear; entre otras, comenzaron a criar lebreles y perros bravos que los despedazaban, de los cuales, por huir e no vellos, vivos se enterraran. Pasábanse huyendo a las isletas de que la isla está cercada de una parte y de otra, digo de la del Sur y del Norte, que dijimos llamarse el Jardín de la Reina y el Jardín del Rey, de donde los traían, y trayendo los afligían, angustiaban y amargaban y ejercitaban en ellos, para que escarmentasen y no se huyesen, castigos y crueldades extrañas. Viéndose los infelices, aunque inocentes, que por ninguna parte podían remediar ni obviar su perdición, ni de la muerte y muertes dobladas tan ciertas y horrendas escaparse, acordaron de ahorrar al menos de la una, que por ser tan luenga tenían por más intolerable, y ésta era la vida, que muriendo vivían, amarga, por salir de la cual comenzáronse a ahorcar; y acaecía ahorcarse toda junta una casa, padres e hijos, viejos y mozos, chicos y grandes, y unos pueblos convidaban a otros que se ahorcasen, porque saliesen de tan diuturno tormento y calamidad. Creían que iban a vivir a otra parte donde tenían todo descanso y de todas las cosas que había menester abundancia y felicidad, y así sentían y confesaban la inmortalidad del ánima; y esta opinión por todas las Indias la habemos hallado, lo que muchos ciegos filósofos negaron.[41]

En otra parte, apuntaba con humor negro:

> Acaeció en estos días un señalado caso y fué aqueste: que saliendo cierto número de indios de casa o estancia o de las minas de cierto español que los tenía encomendados, afligidos y desesperados, con determinación de todos en llegando a su pueblo se ahorcar, entendido por él, va corriendo tras ellos y con mucha disimulación, ya que estaban aparejando sus sogas, díceles: Buscádme para mí una buena soga, porque me quiero ahorcar con vosotros, porque si vosotros os ahorcáis, ¿para qué quiero yo vivir sin vosotros acá,

[41] Fray Bartolomé de las Casas, *Historia de las Indias III*, México, Fondo de Cultura Económica, 1986, pp. 103-104.

> pues me dais de comer y me sacais oro? Quiero irme allá con vosotros, por no perder lo que me dais, los cuales creyendo que aun con la muerte no lo podrían desechar, sino que en la vida otra los había de mandar y fatigarlos, acordaron de no se matar, sino por entonces quedarse. Finalmente, destas y otras muchas maneras fatigados y trabajados, al cabo los destruyeron y acabaron, harto más presto que en otras partes, y quedó aquella isla como ésta y las otras despoblada como está.[42]

¿Cómo no ver en Guadalupe un símbolo que salvó culturalmente ciertas distancias insalvables?

*Culto inicial guadalupano desde la marginalidad y signado por la sospecha*. Estamos frente a un culto problemático, del cual no dudo de su existencia desde la fusión de símbolos, donde dominó la imposición española, pero también la imaginación, creatividad y habilidad indígena para lograr un cristianismo que culturalmente resultara significativo. Si en ese momento, la Iglesia despreció este culto, fue mantenido, patrocinado y custodiado por los mismos indígenas hasta siglos después. Así pues lo que proponemos es un ángulo de lectura etnohistórico-crítico, basado en los documentos disponibles, pero también considerando a quienes vivían en la periferia y fueron los depositarios originales de este mensaje: los indígenas, en un momento en el que eran prácticamente nada en la valoración social. A la larga, este inicio signado por la sospecha y la desconfianza intercultural e interreligiosa no impidió que la virgen de Guadalupe se erigiera en México, el continente americano y hasta en Filipinas, como referente cristiano privilegiado en la evangelización temprana de los indios.

El hecho histórico radica en la irrupción de este culto en el territorio indígena colonizado, que —recordemos— pasaba por una fuerte crisis en el desmantelamiento de lo propio y la imposición de los nuevos dueños. Eso se da en medio de una sociedad colonial que no promueve en absoluto la igualdad, pues enfatiza las diferencias culturales, siempre en detrimento de los grupos subordinados para garantizar la legitimidad y exclusividad en el acceso al poder. De ahí la importancia de las castas en la Colonia, donde se pasa de un privilegio reservado al español a un privilegio reservado al mestizo (durante la transición de la Independencia), contexto histórico en el que Guadalupe pasa de ser un símbolo religioso indígena a uno de la configuración social de la nación mexicana.

[42] *Ibidem*, p. 104.

## El relato del *Nican Mopohua*: dignificación personal y cultural desde el lenguaje náhuatl

Recordemos que la Conquista fue un episodio lleno de vertiginosos cambios culturales suscitados apenas diez años después de la caída de México-Tenochtitlán. El territorio ya estaba ocupado por los colonizadores europeos; las incipientes alianzas con algunos grupos indígenas ya se habían desvanecido o, al menos, afloraba la desilusión de una situación social que difícilmente pudo preverse por parte de los indígenas, al ser genéricamente catalogados como "indios", ya que para los españoles todo era igual. Los movimientos de guerrillas indígenas aún asediaban los límites de la zona lacustre del Valle de México y los brotes de rebelión aún no estaban extintos.

Era un momento fundante traumático, plagado de injusticia, pero con una incipiente organización estructural colonial que definitivamente avanzaba en sus legislaciones y atendía lentamente los problemas propios del choque intercultural. Se fraguaba un nuevo orden social donde los indígenas pasaron de ser dueños a servidumbre, en un lapso muy corto. En medio del lenguaje despreciativo con el que los españoles se referían a "los indios", contrasta la ternura, delicadeza y respeto con que la virgen de Guadalupe se dirige a los indígenas a través de Juan Diego, según el relato del *Nican Mopohua*.

La manera como la virgen se dirige a Juan Diego es "Juanotzoín Juan Diegotzín", lo cual puede traducirse al diminutivo: "Juanito" o "Juan Dieguito", sin embargo, no refleja el contexto cultural de la forma lingüística del náhuatl, que implica una reverencia; por el contrario, con otra interpretación, se podría traducir como "reverenciado señor don Juan Diego".

Más allá de hacerse débil con los débiles, es asumirse despreciada con los despreciados, así que la palabra clave en este proceso fue *dignidad*. El uso de reverenciales en el náhuatl se maneja bellísimamente en dicho relato. Baste recordar las palabras de fray Tomás Ortiz, quien en 1524 escribe una carta titulada "Estas son las propiedades de los indios por donde no merecen libertades":

> Los hombres de tierra firme de Indias comen carne humana y son sodométicos más que generación alguna. Ninguna justicia hay entre ellos, andan desnudos, no tienen amor ni vergüenza; son como asnos, abobados, alocados, insensatos [...] son bestiales en los vicios; ninguna obediencia y cortesía tienen mozos a viejos ni hijos a padres; no son capaces de doctrina ni de castigo [...] inmicísimos de religión, haraganes, ladrones, mentirosos y de juicios bajos y apocados; no guardan fe ni orden [...] son cobardes como liebres,

> sucios como puercos [...] no tienen arte ni maña de hombres; cuando se olvidan de las cosas de la fe que aprendieron, dicen que son aquellas cosas para Castilla, y no para ellos, y que no quieren mudar costumbres ni dioses; son sin barbas y si a algunos les nacen, se las arrancan [...] hasta los diez o doce años parecen que han de salir con alguna crianza o virtud; de allí en adelante, se tornan como brutos animales. En fin, digo que nunca crió Dios gente tan cocida en vicios y bestialidades, sin mezcla de bondad o policía. Juzguen agora las gentes para que puede su cepa de tan malas mañas y artes.[43]

Otra carta fechada en 1537, de fray Juan de Quevedo, pone en tela de juicio la actividad evangelizadora en sí misma, pues desde su perspectiva, los indígenas apenas y alcanzaban un estatus rayando en el mínimo de lo que se requeriría para ser considerado humano:

> Soy de sentir que los indios han nacido para la esclavitud y sólo en ella los podremos hacer buenos. No nos lisonjeemos; es preciso renunciar sin remedio a la conquista de las Indias y a los provechos del Nuevo Mundo si se les deja a los indios bárbaros una libertad que nos sería funesta. Si en algún tiempo, merecieron algunos pueblos ser tratados con dureza, es en el presente, los indios más semejantes a bestias feroces que a criaturas racionales [...] ¿Qué pierde la religión con tales sujetos? Se pretende hacerlos cristianos casi no siendo hombres; sostengo que la esclavitud es el medio más eficaz, y añado que es el único que se puede emplear. Sin esta diligencia, en vano se trabajaría en reducirlos a la vida racional de hombres y jamás se lograría hacerlos buenos cristianos.[44]

En este contexto hostil y en plena minusvaloración, me parece un maravilloso binomio de reconocimiento y dignificación de la virgen a Juan Diego recíprocamente mediante el uso de reverenciales, no sólo como ente biológico singular, sino como ente cultural, en un contexto de dominio e imposición vertical del cristianismo junto con todo el paquete de imposiciones coloniales, donde de pronto —insisto— el mensaje cristiano deja de ser exógeno para hacerse propio, pierde la extranjería para ser doméstico, aun cuando todo lo doméstico yacía del lado del demonio desde la polarización inicial de los frailes.

En ese mismo sentido, más allá de encontrarnos con una resolución indígena de entregarse a un destino irremediable, lo contenido en el *Nican*

[43] Fernando Mires, ¿ *En nombre de la cruz. Discusiones teológicas y políticas frente al holocausto de los indios (periodo de conquista)*, San José, Departamento Ecuménico de Investigaciones, 1989, pp. 49-50.

[44] *Ibidem*, pp. 51-52.

*Mopohua* destaca, por un lado, lo que en el *Coloquio de los doce* se apunta en boca de los sabios indígenas: "Que no muramos, que no perezcamos, aunque nuestros dioses hayan muerto".[45] De nuevo, en el *Nican Mopohua*, hallamos una riqueza cultural impresionante desde la perspectiva indígena cuando se ponen en labios de Guadalupe estas palabras de presentación: "*In inantzin in huel nelli Teotl* Dios, *in Ipalnemohuani, in Teyocoyani, in Tloque Nahuaque, in Ilhuicahua, in Tlalticpaque*",[46] cuya traducción es: "Madrecita de Él, Dios verdadero, dador de la vida (*Ipalnemohuani*), inventor de la gente (*Teyocoyani*), dueño del cerca y del junto (*Tloque Nahuaque*), dueño de los cielos (*Ilhuicahua*), dueño de la superficie terrestre (*Tlalticpaque*).[47]

Más que un recurso literario, es un verdadero engarce con la tradición religiosa ancestral, pues, aunque se introduce la palabra Dios en español, se enfatiza con cinco nombres nahuas dados al dios único, no a los dioses directamente relacionados con los elementos de las fuerzas de la naturaleza (Tláloc, Ehécatl-Quetzalcóatl, Tezcatlipoca, Chalchiuhtlicue, etcétera), sino a un concepto de divinidad que se consideraba intangible, supremo y del cual no podían hacerse representaciones, un concepto de élite, definitivamente, pero que, mediante la poesía, desparramaba en la población, especialmente, Nezahualcóyotl.

Desde luego, esta forma de expresión de esta divinidad, bajo estas características, fue del todo interesante para los primeros evangelizadores, quienes plasmaron algunas de las formas lingüísticas para referirse a ella, tal es el caso de fray Andrés de Olmos, quien, en su *Arte de la lengua mexicana*, apunta: "Dios señor y criador y gobernador de todo, que ensalza y humilla. *Tloque nahuaque, tlalticpaque, in teutlale, in atlaua, in tepeua, in tepexiua, in tlachiuale, in teyocuyani, tepiquini, in tecueponalhtini, in tlatzmolinalhtiani, in temamalini, in tepitzani, in texuchiycuiloani, in tepantlazani, in tetlalamaquiani, in tetotomolihtia, in tetlatzinilhtia, in yaualoa, in tetlalia, in tezcaloa ypalhnemoaloni*".[48]

A partir de aquí y entrecruzando con complementos sugeridos por León-Portilla y algunos enriquecimientos proporcionados por los diccionarios de Molina y Rémi Simeón, presento el siguiente listado de los

[45] Fray Bernardino de Sahagún, *Coloquios y doctrina cristiana*, p. 149. Es interesante tener en cuenta la nota que Miguel León-Portilla apunta en relación a este fragmento: "Manifiestan con dolor cuál es su situación: no les queda ya sino morir puesto que —según se les ha dicho y en su abandono parecen palparlo— *ya nuestros dioses han muerto*".

[46] M. León-Portilla, *Tonantzin Guadalupe. Pensamiento náhuatl y mensaje cristiano en el "Nican Mopohua"*, México, El Colegio Nacional/Fondo de Cultura Económica, 2000, p. 102.

[47] *Ibidem*, p. 103.

[48] M. León-Portilla, "Fray Andrés de Olmos y su arte de la lengua mexicana", *Obras. Biografías*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 2002, p. 187.

nombres del dios único en náhuatl con su respectivo significado, con base en Olmos:

- Ometéotl: dios dual, dios dos.
- Yohualli Ehécatl: noche-viento (invisible como la noche, intangible como el viento).
- Ilhuicahua: dueño del cielo. “Señor del Cielo, Dios”.[49]
- Tloque Nahuaque: dueño del cerca y del junto (dueño de la inmediación).
- Tlalticpaque: dueño de la tierra. “Señor, dueño de la tierra”.[50]
- Chane; Calle: dueño de la casa.
- Tlachihualle: hacedor, dueño de las criaturas.
- Ipalnemohuanie: aquél por quien se vive.
- Atlahuan; Tepehuan: dueño de los peñascos, dueño de los barrancos.
- Tepexihua: dueño de los cerros.
- Temaxelohuani-Temayahualoni: el sobajador de la gente, el ensalzador de la gente.
- Teyocuyani: creador de las cosas.
- Tecueponaltiani-Teytzmolinaltiani: el que hace brotar a la gente; el que hace verdecer a la gente.
- Tepitzani: el que funde a la gente como si fuera oro. “Aquel que inflama, anima a la gente, Dios”.[51]
- Temamalini: el que taladra a la gente como si fuera jade. “El que gobierna, dirige, Dios”.[52]
- Texochiycuilohuani: el que pinta a la gente como si fueran flores.
- Tehueyllani: el que exalta a la gente.
- Tepiquini: creador de la gente. Dice Rémi Simeón: “El que hace, crea a la gente, autor, creador, Dios”.[53]
- Teicneliani: bienhechor de la gente.
- Ayac Yuihui: nadie es como él.
- Ayac Yuan: nadie es su semejante.
- Ayac Yloquilhuia: nadie le habla, nadie habla con él.
- Zan Icel: sólo él.
- Zan Icel Ipalnemohuani: sólo él es por quien se vive.
- Zan Iyol: sólo su corazón.

[49] Rémi Simeón, *Diccionario de la lengua náhuatl o mexicana*, México, Siglo XXI, 1977, p. 187.

[50] *Ibidem*, p. 605.

[51] *Ibidem*, p. 499.

[52] *Ibidem*, p. 468.

[53] *Ibidem*, p. 499.

Al presentarse Guadalupe retomando algunos de estos nombres, en terreno sagrado indígena, y bajo la lengua y símbolos autóctonos, muestra en primera instancia un mensaje esencial: Dios no ha muerto entre ellos, sigue vivo y los convoca a continuar hilando su historia.

Me parece valioso aportar una definida visión cultural indígena que remita a los primeros depositarios del mensaje de santa María de Guadalupe: indígenas nahuas del valle de México sobrevivientes de la Conquista, coadyuvando a una pertinente visión integradora de los símbolos y sus respectivos contextos culturales nahuas en el momento de las apariciones guadalupanas en la historia de México.

Ubicar el *Nican Mopohua* como una producción literaria indígena es insertarlo en una tradición de poesía y discursos de muy elevado orden moral y religioso, el cual preexistía y subsistió a las desavenencias del conflictivo encuentro durante el proceso de evangelización. Así, dicho texto como complemento integral de la imagen en la tilma se circunscribe en un estilo literario ancestral expresado en los numerosos coloquios, *Huehuetlahtolli*, cantares y poemas, que aún se conservan como testimonio de la bella y delicada forma de expresar la *flor y el canto*, el *rostro y el corazón*, mediante recursos literarios retomados en la Colonia y hasta la actualidad, como parte de la tradición oral y poesía indígenas.

## Lo intangible y etéreo como vehículo de comunicación con lo Sagrado desde la tradición religiosa indígena mesoamericana, un enfoque sugerente para entender el culto popular guadalupano

La ritualidad de origen indígena en México es una expresión de fe que se vive con los cinco sentidos. En contraste pleno con el recato, reverenciado silencio y quietud devota del Occidente cristiano, las fiestas religiosas indígenas (o tradicionales de origen indígena) son un estímulo desbordante para el cuerpo a través de todos los sentidos, pues se involucra música, colores y formas de las ofrendas florales, altares y tendidos, danza, tumulto en el roce festivo de los cuerpos devotos, trago, comida, copal, ceras ardientes, aroma frutal, flores ofrendadas, golosinas y garnachas en la feria que es parte integral del festejo popular.

Todas estas expresiones de devoción constituyen una tradición ancestral en el entendimiento de lo Divino y el acceso a su ámbito de dominio en el espacio sagrado. Dado que la sacralidad pertenece a este mundo material a la vez que a otro intangible espiritual, los elementos etéreos, como color, movimiento, olores y sabores —al ser fronterizos entre materia y espíritu— son considerados, desde esta alteridad cultural indígena,

como un vehículo privilegiado, eficaz y confiable, para el contacto con los entes sagrados.

Particularmente, en las devociones populares ofrendadas a la virgen de Guadalupe en el Tepeyac, destacan los arreglos florales, ofrendas de frutas, quema de copal y ejecución abundante y desbordante de danzas que dejan ver una consecución de ciertas ideas en el orden cosmovisional, las cuales operan actualmente como en los principios rituales. Esa ofrenda intangible de color, olor, movimiento, esfuerzo corporal, el gusto por celebrar a la virgen con comida y bebida, de zambullirse en el gustoso departir de las viandas junto con los rezos, mandas, oficios y novenas, nos deja entrever una peculiar forma de relación con lo Sagrado, desde un horizonte cultural indígena.

Los elementos etéreos y volátiles como el humo del sahumerio, la música que se desvanece en el aire, el vapor y los olores de la comida hirviendo en sus cazuelas, el movimiento incesante de los danzantes, el barullo arrullador de los rezos musitados entre dientes por las multitudes, los cantos, la banda de viento, los colores de las banderas de papel y las ofrendas florales, son un recordatorio de la unión entre el mundo humano y divino.

En las comunidades tradicionales de ascendencia indígena en México, el mundo material y el espiritual son dos partes de una misma realidad, encarnada en el mundo material que habitamos, donde están los seres naturales y, por supuesto, los sagrados. Por ello, los elementos intangibles, pero perceptibles del color, olor, sabor, música y danza (movimiento), son agentes fronterizos entre la realidad material y la dimensión sagrada. Desde la sensibilidad religiosa de estas culturas, lo etéreo se convierte en vehículo eficaz para el contacto con lo sagrado. Las danzas, rezos, peregrinaciones, cantos, poemas, flores, comidas, bebidas, copal y demás elementos ofrendados en el culto a la guadalupana reiteran esta convicción religiosa de muy larga duración.

Como ya comentamos, las formas de la Religiosidad Popular guadalupana contemporánea en México se enmarcan en una expresión religiosa popular experimentada con los cinco sentidos. Esto representa una fuente de sensibilidad religiosa indígena en el contacto con los entes sagrados, de doble vertiente, hasta cierto punto contradictoria. Por un lado, se concibe a los personajes sagrados como pertenecientes a un mundo descorporalizado; por ende "esencia", "alma", a las que se les "llama" para que vengan a la mesa, al festejo y a recibir sus ofrendas. Por otro, se valora el contacto físico, como tocar, besar, cargar, vestir o abrazar la imagen religiosa.

En este sentido y desde la sensibilidad religiosa de esta cultura, hay que revalorizar los cinco sentidos como vías de acceso a lo Sagrado y puntos de anclaje con la realidad mundana:

- Vista: color, adornos, flores, danza, luz (ceras).
- Oído: música, rezos (murmullo armonioso), cantos.
- Gusto: Comida y la bebida que son parte integral del culto popular.
- Olfato: copal, flores, ceras, ofrendas de alimentos.
- Tacto: El apretujón, el tumulto, la aglomeración, el roce de cuerpos que hacen vivir también con la piel la peregrinación y la verbena. La intemperie, las pernoctadas y avatares en el tránsito de varios días de peregrinar: sol, viento, frío, lluvia.

Lo perceptible, pero no asible es medio eficaz de comunicación con lo Divino: color, luz, calor, música, voces, cantos, olores, vapor, humo y movimiento, por lo que es una religiosidad llena de color, ceras, cohetes, danzas, comidas, bebidas, rezos, cantos, copal y el esfuerzo corporal ofrendado en peregrinación, mandas o sacrificios, toda una continuidad de la "Flor y el Canto" y del *Ollin* = danza, peregrinación, procesión, sacralidad en movimiento.

Además de los cinco sentidos, en la peculiaridad de esta expresión religiosa están la memoria vivida como tradición, "el costumbre", la honra del pasado en la definición del presente y la construcción del futuro, "no romper el cordón".

## Conclusión: Contenidos socioculturales implícitos en la devoción popular a la Virgen de Guadalupe

Podríamos mencionar en forma de lista y como conclusión las cualidades de la devoción popular a la virgen de Guadalupe:

- Extrapolación de los valores familiares proyectados en la relación con los personajes sagrados.
- Referente universal de identidad y pertenencia social nacional (independientemente de las diferencias internas).
- Vínculo local de adhesión al catolicismo, es decir, punto de referencia y pertenencia a la iglesia católica, sus normas, jerarquía e institucionalidad, desde la heterodoxia y dispersión propia de un culto popular vivido desde muy variadas matrices culturales.
- Integración operativa presente de la identidad sociocultural y religiosa (eje: pasado-presente-futuro=línea de continuidad, proceso social de larga duración). Nos entendemos desde el aquí y el ahora; desde aquí y ahora integramos "el pasado", y nos proyectamos al "futuro". Sin embargo, ubicamos nuestra presencia en

el mundo frente a los otros, la naturaleza y lo Sagrado desde una postura cultural heredada. En ese legado, se da esta fusión, de tal forma que la dicotomía de ambas raíces termina siendo indisociable en una nueva originalidad fundante (Guadalupe a lo largo de la historia mexicana, por ejemplo, no es de una vez y para siempre, sino que es un proceso dinámico acorde al dinamismo de la cultura y su reproducción).

- La Religiosidad Popular guadalupana es una "región de refugio" para la identidad y sensibilidad propia en el entendimiento y aproximación a lo sagrado desde la raíz autóctona, frente a procesos traumáticos, dolorosos y muy complejos de nuestra configuración social.
- En la Religiosidad Popular agrícola, Guadalupe se ubica dentro de los "santos" de amparo y protección de la cosecha en México, especialmente en zonas altas y frías.

La historia es significativa, es decir, la memoria preserva por excelencia aquello que es valorado y tiene significado para los individuos, no como mónadas aisladas, sino como miembros de una comunidad. Cabe destacar la dualidad del ser humano: su constitución como ente personal individual y su constitución gregaria como parte de un grupo cultural. El problema esencial de la cultura es la articulación, liga, conciliación de lo individual y lo colectivo. En este sentido, la cultura es vital y operativa en la experiencia humana, en la medida que es asumida, contextualizada e historizada por individuos reales y concretos que la encarnan. Asimismo, es la suma de individuos que crea una red de relaciones sociales y posibilita una visión común frente al mundo, creando la cultura que, por un lado, configura al individuo, pero, a la vez, es la producción humana.

En este orden de ideas, cabe irrumpir la noción del trayecto vital, entendido como la historia personal, el caminar individual, fermento básico de la asignación del sentido en el mundo humano. Quiero combinar esta idea con lo expresado al inicio del texto acerca de la disciplina etnohistórica. Es cierto que la historia la escriben los vencedores, pero sólo cierto tipo de historia.

Guadalupe ha sido jaloneada por las instancias populares y oficiales en la historia de México como elemento fundante y catalizador identitario de una fusión traumática en el mestizaje violento e impositivo. Así, aunque los vencedores se quieran apropiar de Guadalupe, ésta tiene una innegable base popular desde la historia significativa del pueblo, escrita y reforzada continuamente desde la experiencia vital de los devotos, que, a su vez, engarzan esos momentos característicos en derredor de la

protección guadalupana con sus círculos familiares, vecinales, barriales y demás, que con el tiempo penetran la configuración cultural y religiosa.

Esa dialéctica devoto-imagen cifrada desde la experiencia personal es la base de la identidad sociorreligiosa mexicana guadalupana. Es una identidad gestada por todos esos momentos significativos que refuerzan la memoria colectiva en derredor de un personaje sagrado que aglutina, en medio de la apabullante diversidad étnica y cultural, lo que hoy llamamos México y que pretende una necesaria unidad bajo el modelo de nación.

La devoción guadalupana (desde los oleajes de la religiosidad popular) se endurece en esta dinámica de memoria viva, que entreteje socialmente las fibras de la experiencia personal y crea un tejido cultural, cuya fuerza está en el origen de la experiencia religiosa, desde el trayecto vital del creyente reforzado por todas esas otras experiencias de los vecinos, familiares, amigos, colegas, paisanos y demás cercanos, las cuales son creíbles, populares (a los ojos de los demás creyentes) y cercanas, porque provienen del mismo barro y son parte de un proyecto de vida compartido.

En este sentido, Guadalupe está dotada de un significado acumulativo que socialmente valida su presencia maternal, protectora y tierna, pero firme de compromiso con sus hijos (los allegados a su "casita sagrada del Tepeyac", a su sombra, bajo su manto, a los acogidos al entrecruce de sus brazos).

No es una adhesión inconsciente y alienadora (como lo veía el Materialismo Histórico a consecuencia del enervamiento de las masas por ese opio del pueblo). Es una adhesión afectiva, históricamente coherente,54 que embona con la tradición y suma de otras experiencias, lo cual repercute en un proceso incesante de identificación.

La vitalidad del culto popular guadalupano radica en su presencia ininterrumpida en la memoria de los mexicanos. La presencia física en el Tepeyac se extiende a la presencia intangible en la conciencia, memoria y corazón del creyente, quien, al contacto con los infortunios de una vida frágil hacen efervecer la devoción popular.

[54] Desde la historia personal acumulativa, desde el propio trayecto vital.

# IV. RESEÑAS

# ACERCA DE *LOS ANIMALES DEL AGUA EN LA COSMOVISIÓN INDÍGENA. UNA PERSPECTIVA HISTÓRICA Y ANTROPOLÓGICA*

## ABOUT WATER ANIMALS IN THE INDIGENOUS WORLDVIEW. A HISTORICAL AND ANTHROPOLOGICAL PERSPECTIVE

José Luis Martínez Ruiz*

Nuestra Constitución contiene diversos derechos que aplican a los pueblos originarios, entre los que destaca el reconocimiento a la pluralidad cultural, étnica y lingüística, el derecho al acceso al agua y al saneamiento, garantizar a toda persona a vivir en un medio sano para su desarrollo y bienestar, y usar y disfrutar los recursos naturales de los lugares que habitan sus comunidades. Desde esta perspectiva, diversos actores han propuesto considerar a la Naturaleza como sujeto de derecho, es decir, concebirla como un ente viviente y con personalidad jurídica. A diferencia del mundo

* Escuela Nacional de Antropología e Historia y Centro de Capacitación Cinematográfica, México.

materialista que priva en las sociedades modernas y en el que predomina la explotación de los recursos naturales en función de la ganancia, en las comunidades indígenas, la naturaleza es, al mismo tiempo, un recurso y un ser vivo. Por eso, ahora que impera el deterioro ambiental, la propuesta jurídica va de la mano con la cosmovisión indígena.

El libro del que aquí hablaremos intitulado *Los animales del agua en la cosmovisión indígena. Una perspectiva histórica y antropológica*, coordinado por la doctora Alicia María Juárez, trata de la relación histórica entre los pueblos originarios y la Naturaleza. En cuanto a los primeros, aborda tanto la concepción de los sistemas de representación que estructuran y moldean sus saberes, como las prácticas, la espiritualidad y las formas de ver, pensar, percibir, concebir y simbolizar su vida en la Naturaleza, y a ésta en la vida humana, la cual, a su vez, se halla inserta en el cosmos.

El título evoca el estudio del antropólogo alemán Eduard Seler, *Las imágenes de animales en los manuscritos mexicanos y mayas*, donde destaca la clasificación zoológica, la conducta y la simbolización de los animales en el marco de las culturas mexica y maya. Ahí, el autor señala "que los animales no representan un añadido ornamental, sino un papel importante, en tanto seres dotados de fuerzas especiales y concebidos en parte con mayor o menor trascendencia".[1]

En la cosmovisión indígena, los animales desempeñan un rol trascendente en la estructuración social, cognitiva y cultural que no se ha profundizado. Por ello, es valioso el aporte que nos ofrecen los diferentes autores convocados por la antropóloga Alicia María Juárez.

*Los animales del agua en la cosmovisión indígena. Una perspectiva histórica y antropológica* está dividido en tres secciones que analizan el papel de la fauna desde la visión indígena: *1)* "los animales del agua en la cosmovisión", *2)* "reptiles y anfibios" y *3)* "animales del aire y el agua".

Semejante a un mural prehispánico animado —como en una cinta fílmica—, mamíferos, aves, reptiles, peces, batracios, insectos y hasta seres sobrenaturales son proyectados en conjuntos de animales, para ser analizados acorde con el marco cultural que ha regido en las comunidades indígenas. Dicho sea de paso, en algunos casos, se hacen estudios comparativos de pueblos indígenas asentados en regiones fuera de México y el suroeste de Estados Unidos, Guatemala o Perú, para esclarecer la comprensión del papel de la fauna en las sociedades. Este contraste destaca la significación que ha tenido la estrecha relación de los animales y los seres humanos al convivir en los ecosistemas de la América indígena.

[1] Eduard Seler, *Las imágenes de animales en los manuscritos mexicanos y mayas* (trad. de Von Mentz), México, Casa Juan Pablos, 2022, p. 13.

Pionera de las investigaciones sobre la trascendencia del culto al agua, a los cerros y a las montañas relacionado con la agricultura y, en el caso particular de Mesoamérica, con el cultivo del maíz, Broda devela un entretejido del vital líquido y la planta portentosa, lo que originó una compleja cosmovisión. Esta imbricación de la actividad agrícola, el culto al agua, a los astros, a los fenómenos meteorológicos y a las formaciones y elevaciones geológicas permanece en las comunidades indígenas del presente, ciertamente resignificadas y bajo la influencia de nuevos contenidos. No obstante, los hilos prehispánicos están presentes en la cosmovisión contemporánea de los pueblos originarios.

Es interesante señalar que el conjunto de estos ensayos revisita el rol de la fauna en la cosmovisión indígena desde una perspectiva histórica y etnográfica, enriquecida con una visión interdisciplinaria y holística.

Luis Millones y Mateo Millones inauguran la primera sección con "La humanidad bajo las aguas". Nos relatan la interrelación de los cuerpos de agua con las montañas y cómo las divinidades luchan entre sí, al encarnarse en las cumbres y fuerzas meteorológicas. La historia de sus combates alimenta y estructura la cosmovisión andina soportada en su geografía e hidrografía, donde los animales de las aguas y los seres sobrenaturales que intervienen simbolizan conductas humanas y asociaciones con fenómenos climáticos. Así, Millones da cuenta de sirenas, cetáceos, rayas, diferentes tipos de lobo marino y otras especies que influyen en la cultura material y espiritual.

Continuando con sus estudios históricos y etnográficos sobre los cultos atmosféricos, del agua y los cerros, en el texto "Representaciones en miniatura de animales del agua: ¿una herencia común de las culturas indígenas americanas?", Johanna Broda muestra la representación de los animales asociados al elemento hídrico y a la agricultura, que cumplen la misión simbólica de invocar buenas lluvias, fertilizar las simientes y lograr las cosechas. En concordancia con la autora, se deduce que la fabricación de estas figuras implica que, mediante la observación meticulosa de la naturaleza, tanto la clasificación como la etología de la fauna, la comunidad adquiere conocimiento de su hábitat y de su conducta, lo cual permitirá comprender el ciclo hidrológico y su impacto en la agricultura. Con tal representación, Broda infiere que, al comparar esta actividad entre los indios de Nuevo México y Arizona, los quechuas del área sur andina y de México forman parte de una filosofía de la naturaleza compartida entre los pueblos originarios de América.

En el artículo "El estudio de los animales en la dinámica del tiempo meteorológico. Apuntes históricos y antropológicos", Alicia María Juárez centra su estudio en los animales del agua, en las aves, en los venados,

en las serpientes y otros más que se vinculan con el elemento hídrico en diferentes estados y cuerpos. En el marco de los saberes ancestrales, se considera que dicha fauna propicia, influye y controla los fenómenos meteorológicos para los cultivos. Las comunidades indígenas han desarrollado un gran bagaje cultural en torno a la flora, geografía, astronomía, anatomía y conducta de los animales ante los fenómenos climáticos. Según la autora, esto ha formado especialistas indígenas en el tiempo, como los graniceros y tiemperos, quienes saben leer las señales de los animales y comunicarse con los númenes, realizar rituales y aplicar conocimientos para el aprovechamiento de la naturaleza. Entre los animales de temporal, resaltan las aves cuya etología se encuentra asociada a las lluvias y a otros fenómenos climáticos; por ejemplo, en zonas lacustres, mediante la observación escrupulosa de la conducta, los patos pueden servir de indicadores para predecir el clima.

En su texto "Animales, señales y agua: la fauna y sus presagios de lluvia en grupos mayenses contemporáneos", Fernando Guerrero Martínez resalta desde la etnozoología, es decir, mediante el conocimiento biológico, anatómico y etológico de ciertas aves, reptiles, anfibios, mamíferos identificados como bioindicadores, que algunos grupos étnicos —como los pueblos mayas— pueden predecir la variabilidad climática y tomar decisiones sobre cuál semilla sembrar y cuándo hacerlo. Así, por ejemplo, una chachalaca puede anunciar la llegada o el fin de la temporada pluvial; el croar del sapo wo´ pronostica la lluvia; el aullido de los saraguatos puede interpretarse como un llamado a la lluvia y, si las hormigas se cargan de hojas para su alimentación, significa que lloverá en no más de tres días.

Por su parte, en "Los animales del agua en la memoria colectiva de los nahuas de Puebla", James M. Taggart nos ilustra cómo los animales del agua pueden reinterpretar un evento histórico crucial como una rebelión —en este caso, la toma de tierras por parte 40 hombres nahuas de Huitzilan de Serdán, en la sierra norte de Puebla— y moldear la memoria colectiva de sucesos trascendentes para un grupo social. Aquí, seres míticos como los coatonalle, asociados al nacimiento de las aguas, y los quiyauhteonalle, que representan los rayos, adquieren forma de serpientes o de humanos y determinan la orientación y el significado de sucesos reales, como la inundación de un terreno o una tormenta plagada de rayos.

En la segunda sección, el artículo "La serpiente y su simbolismo vinculado a la lluvia. Una tradición mesoamericana", Aurora Montúfar revisa la información histórica de las serpientes en su carácter sacro en el marco de la tradición prehispánica mesoamericana y lo articula con un estudio etnográfico contemporáneo realizado en Santiago Temalacatzingo, Guerrero. Ahí analiza la representación de una serpiente de cascabel

moldeada en masa de amaranto que es ofrendada en la ceremonia de petición de lluvia el 25 de abril en el cerro Quiauhtépetl. Este estudio confirma la vigencia del simbolismo de los ofidios respecto a la lluvia, a los cuerpos de agua, a la fertilidad, a los cerros y a la agricultura de temporal del maíz, en los pueblos nahuas.

Luego, en su texto "La tecuancoa, la víbora de agua. Cosmovisión y ritualidad agrícola entre los ngiguas del sureste poblano", Alejandra Gámez Espinoza investiga la cosmovisión y la ritualidad en torno al cultivo del maíz que realizan los popolocas o ngiguas. La autora considera que esta gramínea ha servido como eje estructurante de la sociedad indígena y fundamento de su cosmovisión. En su análisis, resalta el ritual de pedimento de lluvia de los ngiguas en el cerro de La Flor, sitio donde habita la Gran Serpiente y cuyo interior contiene agua y maíz, por lo que la comunidad considera que es "la troje del pueblo". Esta mítica serpiente se manifiesta en la temporada de lluvia y, a causa de su temperamento, puede provocar trombas e inundaciones; de ahí la importancia del ritual de petición de lluvia. A pesar de los cambios culturales ante la presencia de grupos religiosos no católicos y de la presión de la iglesia católica para que no se realice el ritual de petición de lluvia según la tradición, entre sus pobladores persiste el reconocimiento de la efectividad del ritual para pedir la lluvia.

Elizabeth Mateos Segovia es la autora del siguiente artículo, "In xicovatl ivan atezcatl: la serpiente de fuego y el espejo de agua". En él presenta un estudio etnográfico realizado en cuatro comunidades nahuas del municipio de San Sebastián Tlacotepec, sobre el mito de la serpiente de fuego, *xicovatl*, presente en la Sierra Negra del sureste del estado de Puebla: Cuaxuchpa, San Martín Mazateopan, Tepetla y Tlaquechpa. A partir de los relatos recopilados de conocedores de la trascendencia de este ofidio mítico para sus comunidades y sus ecosistemas, la autora analiza el papel de xicovatl, desde un enfoque histórico que integra la tradición oral, zoológica, geológica, climatológica, social y ecológica. Mediante diversas narraciones de este extraordinario reptil, y como producto de la observación meticulosa y de acopio de conocimientos de su entorno, se describen características vitales de los ecosistemas, de los que dependen las comunidades y los seres vivientes. Aquí, la naturaleza es vista como un ser viviente, por lo cual los comunitarios valoran los recursos hídricos y otorgan importancia a su preservación y cuidado; de no hacerlo, se correría el riesgo de contraer enfermedades o de que los recursos naturales mermen.

Félix Báez-Jorge —este enorme antropólogo, con quien muchos estaremos en deuda por sus aportes a nuestra disciplina— analiza el simbolismo ofídico del agua en la cosmovisión de los zoques de Chiapas.

En su revisión sobre los estudios etnográficos realizados por diversos antropólogos en esta región, es novedoso abordar el nahualismo de los espíritus de la montaña que habitan los cerros, las cuevas y los cuerpos de agua, y sobre cómo se les asocia con fenómenos celestes; porque, como potencias vivas, los espíritus pueden cobrar forma humana o animal. En este contexto, la serpiente está asociada al ciclo hidrológico. Con agudeza, Félix-Báez observa: "En la cosmovisión zoque, el simbolismo ofídico se articula a la dimensión mítica, al ámbito social y a la naturaleza [y] opera como entidad liminar que vincula el plano terrestre y el celeste."

Esta visión da cuenta de una concepción de unidad entre el plano terrestre y el celeste. A diferencia de disciplinas científicas y técnicas o de programas de gobierno que parcializan o segmentan la realidad, en la cosmovisión indígena, gracia a dicha concepción, la Naturaleza es vista como una totalidad interrelacionada donde los seres humanos, la fauna, la flora, las deidades, la geología y las fuerzas de la propia naturaleza tienen el compromiso de mantener un equilibrio para que la vida y el mundo se preserve.

Por su parte, en el texto "Para santa Elena de la Cruz, la danza de la serpiente en Santa Cruz del Quiché, Guatemala", Alba Patricia Hernández analiza la danza de la serpiente como parte estructural de una matriz ritual que involucra las relaciones entretejidas de hechos religiosos sociales, aunado a los elementos míticos, ecológicos, cognitivos, agrícolas, de culto a los ancestros y etológicos asociados con las serpientes. Esta danza no es un simple baile folclórico; es una metáfora viviente que representa el vínculo entre el cielo y la tierra, pues invoca y acarrea las lluvias que fertilizarán los cultivos, en especial, el ligado al ciclo agrícola del maíz. La danza de la serpiente genera un ambiente social que fomenta la solidaridad y reciprocidad del trabajo para el bien común. Este ritual del culto a la lluvia y a los cerros simbolizados en la serpiente cobra tal presencia en la cultura del grupo mayense, que los santos católicos son apropiados en función de esta matriz.

La tercera parte del libro es inaugurada por Bernardo Rodríguez y Raúl Valadez, con "Ictiofauna marina descubierta en un sitio teotihuacano y sus implicaciones en el uso del recurso marino en la alimentación mexicana", donde exponen la relevancia de la arqueozoología y su enfoque interdisciplinario. Es deseable abordar el empleo y consumo animal desde una visión interdisciplinaria, es decir, concebir a los animales como entes biológicos, terrenales, simbólicos y abstractos que nos permitan comprender las bases y procesos materiales y espirituales. Además, conocer de anatomía, taxonomía, biología, en general, así como su ciclo de vida y conducta, puede contribuir a identificar cómo obra la naturaleza en el

ciclo hidrológico y en el vínculo con los fenómenos meteorológicos. Por ejemplo, al detectar en las lagunas costeras la mayor concentración de una especie durante junio y agosto se puede inferir de este acontecimiento que un observador agudo tanto en la época prehispánica como en la actualidad puede asociar con la temporada de lluvias. Por ello, la afirmación de los autores de que "la presencia de estos animales —peces— en Teopancazco y su empleo, más allá de la forma que haya sido, debía tener un valor religioso ligado a la agricultura".

El experto en bioespeleología, Ismael Arturo Montero, nos demuestra en su texto "La fauna del inframundo" que el trinomio caverna-agua-vida ha propiciado en los seres humanos creaciones imaginarias sustentadas en simbolismos complejos. Es relevante el papel de los animales y los cultos derivados de estos constructos mentales, como el concepto de *inframundo* en las culturas prehispánicas. Las cuevas, cavernas, grutas y otras formaciones geológicas han sido objeto de culto y consideradas como vasos comunicantes entre lo real y lo sobrenatural. En su interior pueden realizarse rituales para petición de lluvia, desterrar males o, mediante actos de magia, invocar el éxito en las tareas o trabajos que se vayan a emprender.

En México, existen cuevas donde se han encontrado grabados y pinturas prehispánicas; algunas tienen aproximadamente 3 mil años de antigüedad. El autor menciona dos espacios emblemáticos —las cuevas de Oxtotitlán y Juxtlahuaca— de origen olmeca y ubicados en el estado de Guerrero. En sus paredes rocosas se representan el jaguar, la serpiente, el búho en vínculo con personas poderosas o posibles sacerdotes que llevan a cabo enlaces sobrenaturales con los animales mencionados. Estas imágenes son representativas de los inicios al culto pluvial y de la cueva como deidad; marcan los orígenes míticos del hombre, su asociación con la serpiente y el jaguar como deidades ctónicas y su vínculo con la lluvia y la fertilidad; por ejemplo, el búho como un animal ligado al inframundo, entre otros simbolismos.

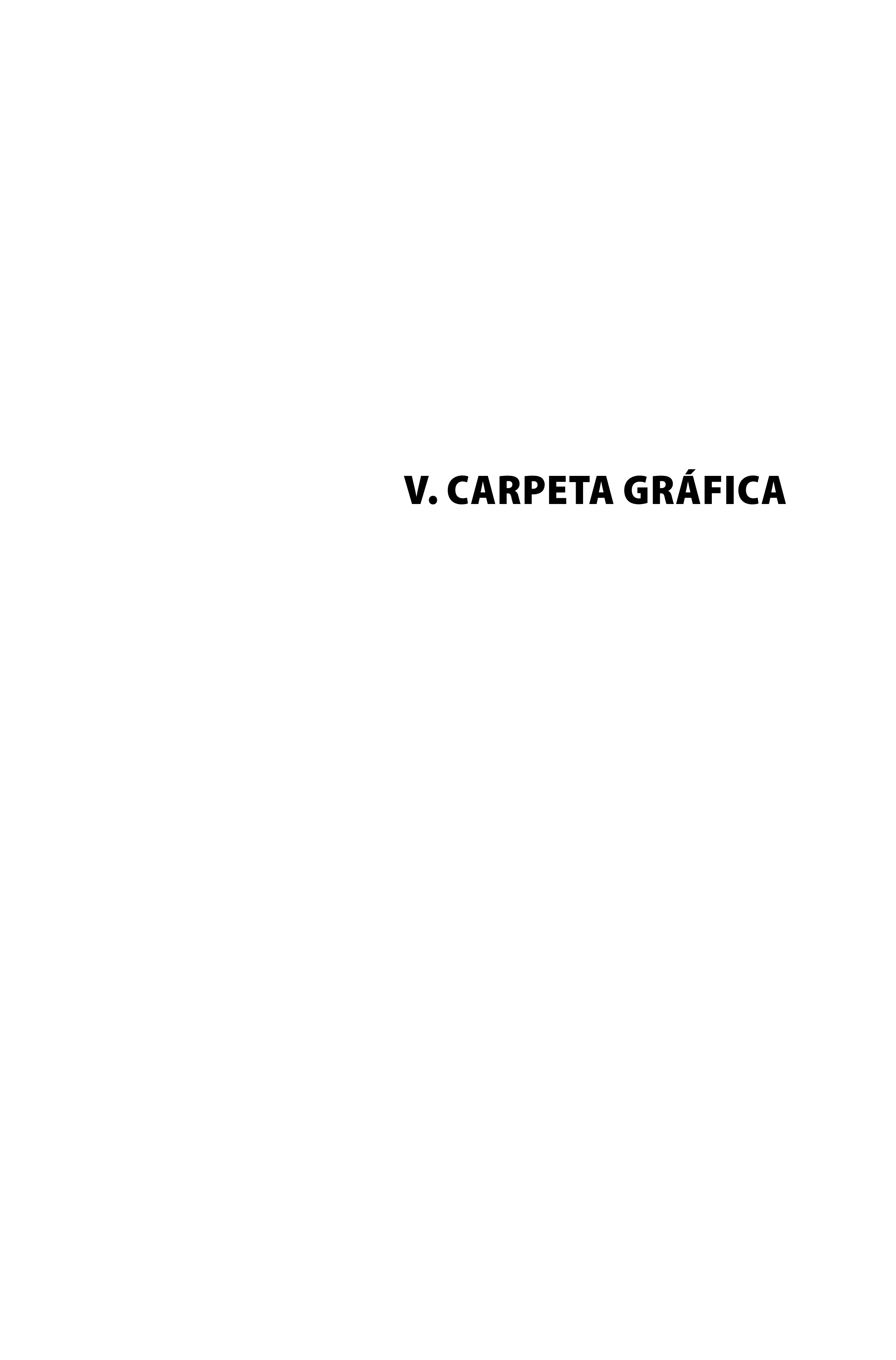
María Elena Guerrero titula su trabajo "Ofrendas dulces, ofrendas sabrosas. La armonía con la naturaleza en los rituales mayas". En él establece que, desde tiempos prehispánicos hasta el presente, las comunidades mayas tienen un gran aprecio por la flora y fauna, lo que se refleja en la relación estrecha entre las plantas y los animales que observamos en su cosmovisión. Su estudio parte de identificar los elementos presentes en sus ceremonias, que fueron censuradas como idolatrías por el Santo Oficio durante los siglos XVI, XVII y XVIII. En realidad, estos rituales en los que se alimentaba a los dioses Pawuahtunob o chaques eran en reciprocidad por los alimentos otorgados por las divinidades. Asimismo, eran ceremonias ligadas a la naturaleza donde el elemento agua, el cultivo de las abejas, el

uso de la cera y el empleo de la miel para preparar dos bebidas sagradas, el balché y el saká, resultaban indispensables para la petición de la lluvia. Actualmente, este sustrato cultural continúa en los ritos agrícolas denominados *Chac-chaac* y *Hanli Cool*.

Arturo Gómez Martínez realiza un estudio profundo de la cosmovisión de los nahuas del sur de la Huasteca en su texto "Sacrificios para pedir lluvias. El uso ritual de las aves entre los nahuas de la Huasteca". Por su temática, es esencial resaltar las aves en el sistema de creencias y prácticas rituales asociados al agua y a la agricultura.

De acuerdo con el autor, las aves son centrales para los actos de sacrificio y forman parte de las ofrendas de comida; al sacralizarlas, adquieren temporalmente la identidad de los númenes. Entre las aves que juegan un papel simbólico determinante, están el guajolote, el gallo y la gallina, los cuales son reemplazados por otras ligadas al agua y a los fenómenos meteorológicos. Resaltemos el amplio conocimiento ornitológico de los nahuas derivados de la observación precisa que ha sido conservada como patrimonio cognitivo. Por su ámbito de acción, los nahuas clasifican a las aves en celestes, terrestres, migrantes, acuáticas, nocturnas, rapaces, milperas y domésticas; las asocian simbólicamente al astro solar, al cielo, a la oscuridad, a la tierra, a los vientos y al inframundo; las vinculan al bien y al mal, y las usan como referentes para el pronóstico de los fenómenos climáticos.

Finalmente, en su estudio "Los pájaros graniceros, las aves de 'agua' del nevado de Toluca", Alejandro Robles apunta que el pronóstico local de los fenómenos atmosféricos en comunidades campesinas se deriva de las señales que pueden observarse en la naturaleza, en la bóveda celeste, en sus astros y en el comportamiento de la flora y la fauna. De ese modo, se estructura un mapa cultural de indicadores que permite a sus pobladores adquirir un conocimiento meteorológico empírico aplicable a la actividad agrícola. El autor menciona que en las comunidades que rodean las altas montañas hay personas reconocidas por haber adquirido el don de controlar fenómenos atmosféricos, en especial, el granizo. Por ello, se les conoce como *graniceros* o *tiemperos*; al igual que ellos, hay aves a quienes se atribuye este don y son conocidas como *pájaros graniceros*. Los pájaros identificados como graniceros son los vencejos y las golondrinas, a quienes, de acuerdo con su anatomía, etología y hábitat, los habitantes interesados en el conocimiento atmosférico empírico de esta región, tras observarlos escrupulosamente, atribuyen el mismo don que al de los ahuizotes o tiemperos. Dicho artículo se centra en las aves de Tenango del Valle, en el Estado de México, sobre la falda del Nevado de Toluca.



# V. CARPETA GRÁFICA

# HIJOS DEL SOL

Juan Gabriel López Hernández*

En la cabecera municipal de Tenejapa,[1] Chiapas, cada año, durante la cuaresma, se celebran los ritos que conmemoran el triunfo de la vida sobre la muerte, en torno al ciclo agrícola. El carnaval sucede a finales de febrero e inicios de marzo, meses en los que se comienza a preparar la tierra para el nuevo ciclo de siembra de los granos básicos como: maíz, frijol, chile y calabaza, que sustentan la vida del pueblo.

Aunque la indumentaria empleada por los participantes del carnaval es preponderantemente de color rojo, el cual evoca al sol que engendra y sostiene el ciclo de la vida, también resalta el negro, que evoca la noche. El incienso, que acompaña los ritos y las oraciones, expresa el anhelo de las súplicas ofrendadas al cielo por los ancianos o *p'ijil mamal*, para que así, oportunamente, se derrame la lluvia sobre la tierra y se produzcan los alimentos necesarios para el sustento comunitario. El toro de petate es el símbolo de lo sagrado, el cual en la praxis de la ritualidad es sacrificado con la finalidad de sostener el mundo para que pueda nacer lo nuevo.

---

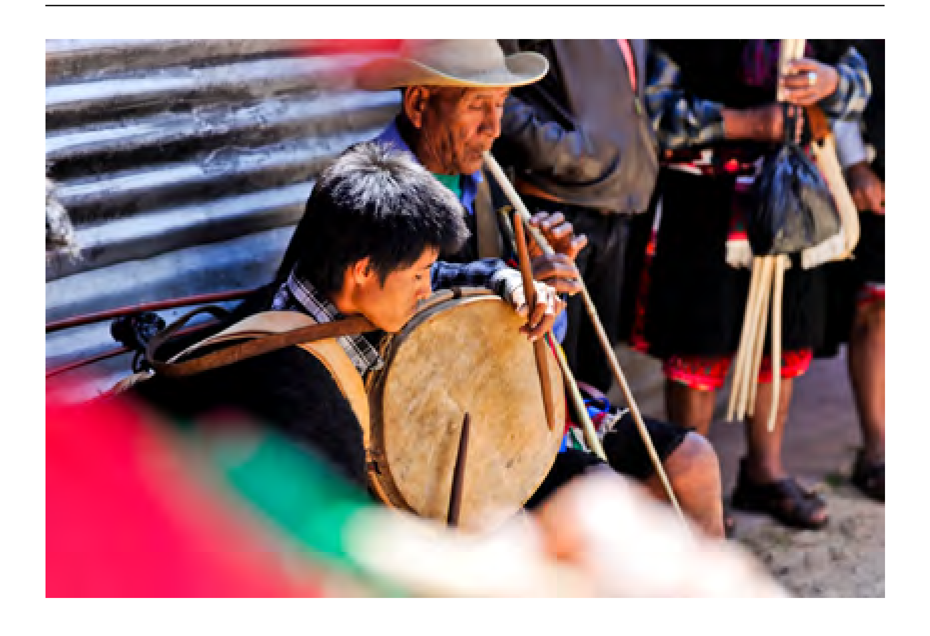
* Universidad Intercontinental, México.

[1] Por su raíz maya-tzeltal, Tenejapa puede traducirse como "planada entre cañada o tierra plana entre cañada", pues se trata de una palabra compuesta por dos términos: *Te'nel*: "planada" y *Ja'pal*: "cañada". Aunque también se afirma que se trata de una palabra de origen náhuatl (*tenejapan*) que significa "río de cal".

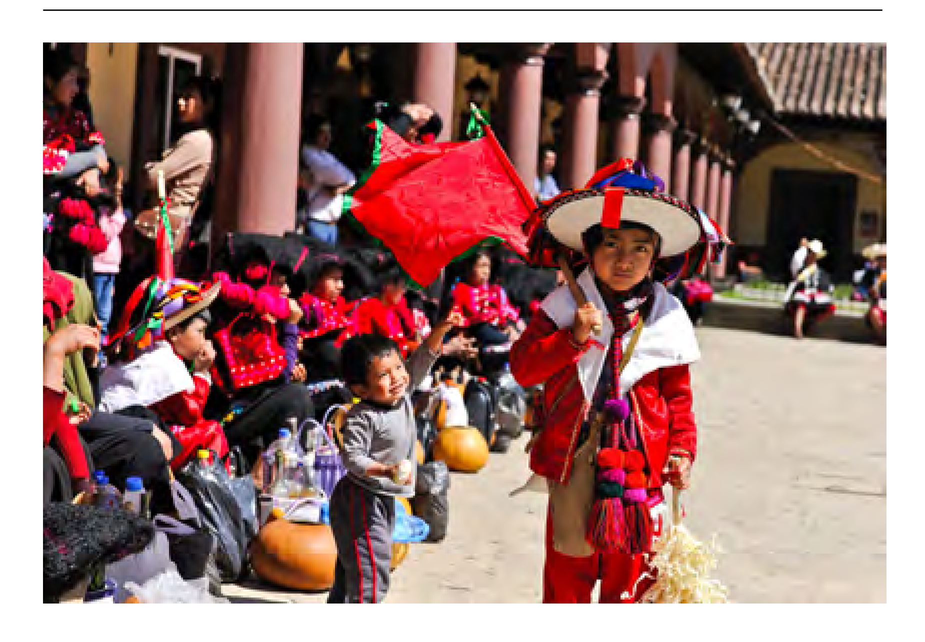
Durante los días del carnaval, tanto en la plazuela como en las casas particulares, la comida compartida es donada por los mayordomos encargados de sostener, a través de sus ofrendas, el decurso del mundo-universo. Como ejemplo del compartir, podemos mencionar el atole de maíz fermentado o llamado *Pajal'ul*, que es una bebida ritual que se otorga durante los días del carnaval.

Finalmente, la presente serie fotográfica intitulada: "Hijos del Sol"[2] busca expresar los momentos y lugares más significativos de la ritualidad enmarcada en el ciclo agrícola del maíz y en la dimensión liberadora de lo sagrado, del pueblo maya-tzeltal de Tenejapa que, mediante sus sistemas rituales, buscan el sostenimiento y continuidad del biocosmos, del cual somos parte.

[2] Todas las fotografías presentadas son de mi autoría. El trabajo fue realizado en 2019, en uno de los días del carnaval.







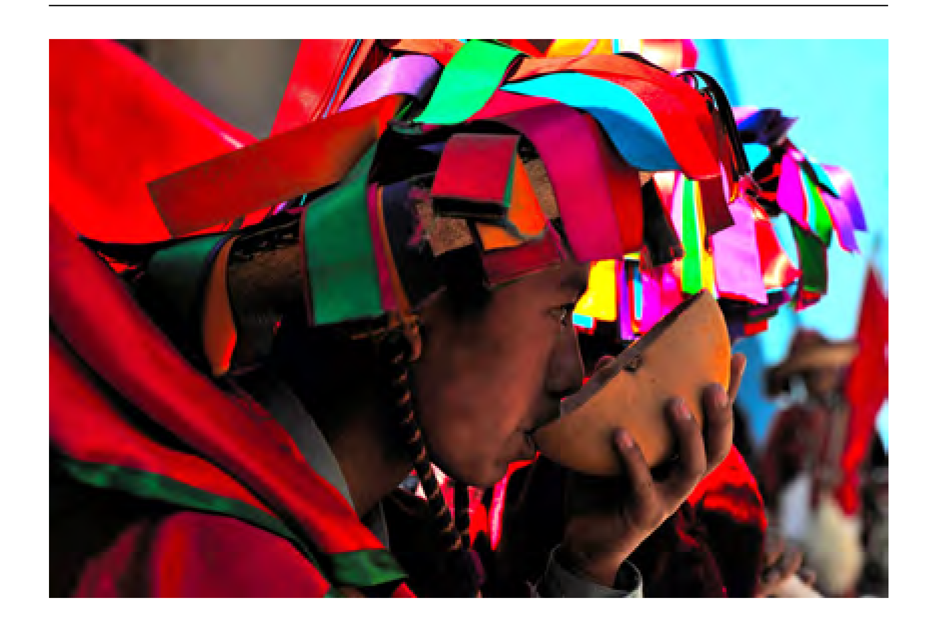


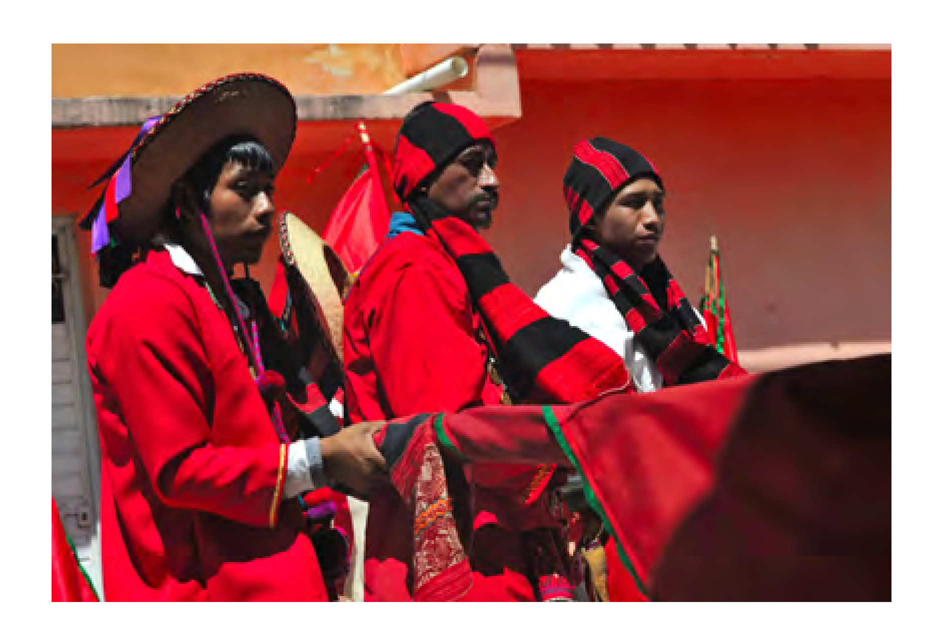










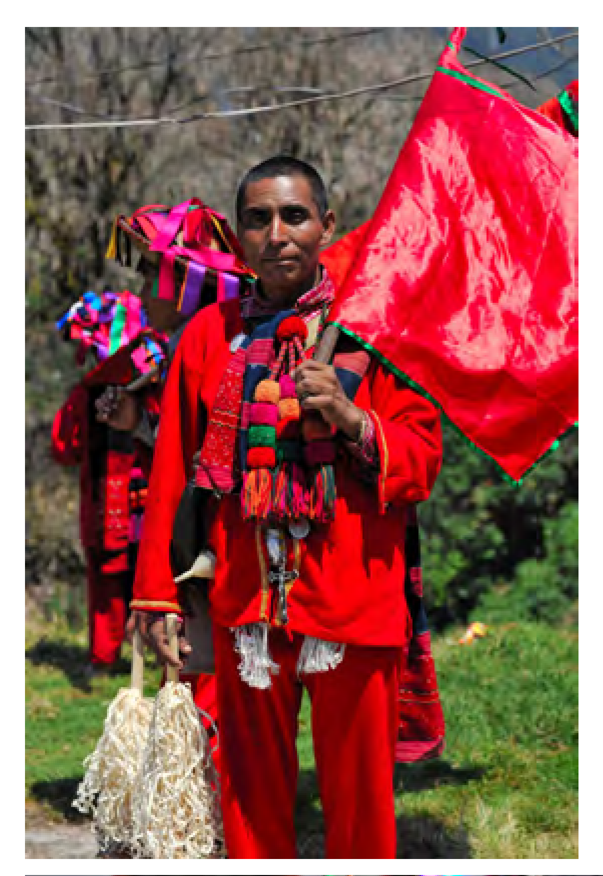



















**Bases**

1. Los artículos deberán considerar el perfil de cada sección que conforma la revista:
   - Monográfica.
   - *Dossier*: en relación con cuatro líneas de pensamiento: Filosofía de la cultura, Hermenéutica filosófica, Pensamiento de inspiración cristiana y Tradición clásica. El artículo puede versar sobre una sola de estas líneas, sobre la con-fluencia de dos, tres o bien las cuatro.
   - Arte y religión: incluye textos relacionados con esta temática.
   - Reseñas: pueden ser expositivas o de comentario; deberán versar sobre libros de filosofía, arte o religión de no más de tres años de haber sido publicados.
2. Sólo se aceptará un artículo inédito por autor.
3. Sólo se aceptarán artículos en español; los textos que incluyan pasajes en un idioma distinto deberán presentar también la traducción al español.
4. No se reciben ensayos o artículos sin aparato crítico.
5. Los artículos deberán tener una extensión mínima de 10 cuartillas y máxima de 20, escritas por una sola cara en *Times New Roman* 12, a renglón y medio. En el caso de las reseñas, la extensión será entre 3 y 4 cuartillas si es expositiva, y entre 8 y 10 si es de comentario.
6. Las notas a pie de página deberán registrarse indicando: Nombre y apellido (no abreviados) del autor, título de la obra, lugar, editorial, año y número de página(s).
7. Cada trabajo —excepto reseñas— deberá incluir resumen del artículo, no mayor a 7 líneas, y palabras clave —no incluidas en el título— ambos en español y en inglés.
8. Los artículos deberán enviarse a *Intersticios*, Universidad Intercontinental, Insurgentes Sur 4303, Santa Úrsula Xitla, 1420, o vía internet a intersticios@uic.edu.mx. Debe incluirse nombre del autor, departamento/escuela e institución/universidad a la que pertenece y país.
9. Los artículos se someterán a doble arbitraje ciego del Consejo Editorial de la revista y, una vez publicados, serán propiedad de la Universidad Intercontinental.
10. En caso de ser aceptado, el artículo se someterá a corrección de estilo y, una vez publicado, el autor recibirá un ejemplar del número en el que aparezca.
11. Los artículos que no cumplan lo señalado en los puntos 3, 4, 5 y 6 de esta convocatoria serán devueltos y se aceptarán sólo hasta cubrir todos los requisitos indicados.
12. Cualquier situación no contemplada en la actual convocatoria quedará al juicio del Consejo Editorial.

# ÍNDICE